



JAHRBUCH FÜR  
LITURGIEWISSENSCHAFT  
8. BAND · 1928

IN VERBINDUNG MIT  
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER  
HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA







**JAHRBUCH FÜR  
LITURGIEWISSENSCHAFT**

1928/

**8. BAND · 1928**

BV  
170  
J3  
1973  
V.8

**IN VERBINDUNG MIT  
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER  
HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB**

**2., DURCHGESEHENE AUFLAGE**



**VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER**



BV  
170  
J3  
1973  
v.8

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“  
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung  
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,  
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Fotomechanischer Nachdruck  
des 8. Bandes · 1928 (1929 erschienen)  
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1976 · Printed in Germany  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe  
und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses  
urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen  
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer,  
mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.  
Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1976

ISBN 3-402-09407-X

# Inhaltsverzeichnis.

## Geschichtliche Aufsätze:

	Seite
<i>ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ</i> . Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe von Heinrich Linssen . . . . .	1
Die Akklamation in der Taufliturgie von Thomas Michels OSB . . . . .	76
Pour l'authenticité du <i>de sacramentis</i> et de l' <i>Explanatio symboli</i> de S. Ambroise von Germain Morin OSB . . . . .	86
Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes von Peter Browe SJ . . . . .	107

## Systematische Aufsätze:

Mysteriengewand von Odo Casel OSB . . . . .	145
---	-----

## Miszellen:

Zum Worte <i>sacramentum</i> von Odo Casel OSB . . . . .	225
Die Salzburger und Reichenauer (23) Sakramentarfragmente als Zeugen des vorhadrianischen Gregorianums und in ihrer Stellung zum Paduanum von Alban Dold OSB . . . . .	233
Nochmals „Altchristliche Liturgie und Germanentum“ von Anton L. Mayer . . . . .	236
Die „verschollene“ dritte römische Ausgabe des maronitischen Missale vom Jahre 1763 von Sebastian Euringer . . . . .	239
Zur Geschichte und Bedeutung des neuen Herz Jesu-Offiziums von Hans A. Reinhold . . . . .	246

## Literaturbericht 1927—1928:

Allgemeines von Odo Casel OSB . . . . .	251
Beziehungen zur Religionsgeschichte	
I. Allgemeines; Ethnologie; germanische Religion; Antike; Hellenismus; Volkskunde von Odo Casel OSB . . . . .	308
II. Alter Orient von Lorenz Dürr . . . . .	319
Beziehungen zum israelitisch-jüdischen Kult von Lorenz Dürr . . . . .	332
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel OSB . . . . .	343
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer . . . . .	366
Liturgiegeschichte von 1500—1800 von Johannes Pinski . . . . .	424
Liturgiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts von Urbanus Bomm OSB . . . . .	433
Erklärung von Odo Casel OSB . . . . .	440
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht . . . . .	443

## Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

*Angelus A. Häußling OSB.*



# ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ

## Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe.

Von Heinrich Linssen (M. Gladbach).

### Einleitung.

#### 1. Ziel und Grenzen der Untersuchung.

Es ist im Verlauf der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte in der verschiedensten Weise versucht worden, für die Großtaten Gottes an den Menschen einen umfassenden Gesamtausdruck zu finden. „Beleben“, „heilen“, „befreien“, „erlösen“, „Recht verschaffen“ sind nur die geläufigsten Bilder, mit denen in der Gedankenwelt des A. und N. Test. nach morgenländischer Weise das positive Eingreifen Gottes zugunsten der Menschen ausgedrückt wird. Von negativer Tätigkeit, wie „schützen“, „bewahren“, „verschonen“, soll hier ganz abgesehen werden. Wenn schon alle diese positiven Begriffe eine Bedeutungsgemeinschaft haben, so scheiden sie sich doch untereinander scharf nach den Vorstellungskreisen, aus denen sie genommen sind. Wenn man bedenkt, daß „beleben“ und „heilen“ gleichbedeutend ist mit „(vom Tode) retten“, so liegt klar, daß diese Ausdrücke der medizinischen Sphäre entstammen. Hingegen „erlösen“, „loskaufen“ (λυτροῦν) ist ein juristischer Ausdruck. Das wird deutlicher, wenn man die Gegensätze daneben hält. Für Erlösung ist der Gegensatz: die Unfreiheit, aber durchaus nicht der Tod; wohl aber für beleben, „heil“en und — was im Hebräischen so sehr häufig anzutreffen ist — jemandem Luft machen (נשׂו) <sup>1</sup>. Obwohl dies ein militärischer Ausdruck, ein Bild aus der Schlacht ist <sup>2</sup>, kann man es doch mit dem medizinischen Ausdruck „heilen“ unter den übergeordneten Begriff „retten“ (= vor dem Untergang schützen), bringen, denn נשׂו hat auch zum Gegensatz: „Tod und Verderben“.

<sup>1</sup> Das qal dieser Wurzel ist ungebräuchlich. Das entsprechende jašā des Arabischen heißt: „weit sein“. Das hiphil נשׂו bedeutet: befreien, retten.

<sup>2</sup> Vgl. die Winkelriedlegende aus der Schlacht bei Sempach 1356: „Ich will euch eine Gasse machen!“

Zum Ausdruck dieser Rettung war den Griechen der Stamm *σας* sehr geläufig<sup>3</sup> und darum wurde er für die LXX in erster Linie das Äquivalent zu *נצח*. Denn auch die helfende Tätigkeit der griechischen Götter an den Menschen war durchweg das *σώζειν*. Aber bei dem sehr häufigen Gebrauch dieses Wortstammes war man sich der medizinischen Grundbedeutung nicht mehr bewußt, und im religiösen Sprachgebrauch erstarrte *σώζειν* mit seinen Derivaten bald zum Schlagwort, zur Formel.

So wird es verständlich, wenn Jesus Christus, in dem das Heilswirken Gottes am Menschen den Höhepunkt und die allumfassende Erfüllung erreichte, von seinen Anhängern als der *σωτήρ* schlechthin bezeichnet wurde — auch hier in einem Schlagwort, dessen genauer Inhalt denen, die es formelhaft gebrauchten, oft selbst nicht mehr bewußt war. Wie eine Überschrift der Sendung Jesu aber setzt Lukas in dem „Bericht an den Griechen Theophilos“, seinem Evangelium (Lk. 4, 16f.), die oben berührten beiden Seiten des Heilswerkes an den Anfang der Lehrtätigkeit des *σωτήρ*: 1. Erlösung der Gefangenen, 2. Heilung derer, die zerbrochenen Herzens sind. —

Diese Arbeit setzt sich zum Ziele, die Entwicklung und Verbreitung des rein formalen Gebrauches von *σωτήρ* in der christlichen Liturgie zu verfolgen. Darum werden auch die nichtgriechischen Äquivalente ohne Rücksicht auf ihre Grundbedeutung einfach eingesetzt, wo sie in der *σωτήρ*-Formel begegnen. Zur Untersuchung jener Grundbedeutung wäre eine eigene Bearbeitung notwendig. Wenn auch das lateinische *redemptor* in den gleichen Verbindungen vorkommt wie *saluator*, so haben wir es als die genaue Übersetzung von *λυτρωτής* dennoch aus dieser Untersuchung der *σωτήρ*-Formeln ausgeschieden<sup>4</sup>.

Es ist zu beobachten, daß im A. wie im N. Test. *σωτήρ* bald nicht formelhaft gebraucht wird, bald aber bereits in größeren, volltönenden Formeln erscheint, während die Liturgie zum großen Teil ganz anderes Formelgut aufweist. So scheint es, zumal in einer liturgiegeschichtlichen Darstellung, leichter zum Ziele zu führen, vor der Bibel den liturgischen Tatbestand aufzunehmen. Liegt die Ernte aus der Liturgie erst geborgen vor, so ist der Vergleich mit den biblischen *σωτήρ*-Stellen um so lehrreicher, da es leichter ist, das bekannte

<sup>3</sup> Wurzel: *twā-*, *twō-* = schwellen, stark sein; vgl. *σῶκος* = kräftig, *σῶος* [= *ἰσάφος*] = heil, gesund.

<sup>4</sup> Das syrische *ܠܥܦܐ* bedeutet zwar im strengen Sinne ebenfalls *redemptor*, *liberator*, ist aber im N. T. ständiger t. t. für *σωτήρ*. Nur Act. 7, 35 ist es Übersetzung von *λυτρωτής*, das hier einmalig vorkommt als Prädikativ für Moses. (Der Verf. der Act. dürfte mit Absicht hier *σωτήρ* vermieden haben.) Bemerkenswert ist für diesen feinen Unterschied das Sprachempfinden des modernen Syrsers: Rahmani übersetzt im *Test. Dom.* I 23 (S. 38/9) als feste Formel *ܠܥܦܐ* mit *saluator*, noch im selben Satzgefüge als Prädikatsnomen mit *redemptor*. Vgl. S. 14 Anm. 46.



Größere mit dem zu erforschenden Kleineren zu vergleichen, als umgekehrt. Denn die σωτήρ-Formeln der Bibel sind nicht zahlreich und leicht zu gruppieren. Werden jedoch diese zuerst behandelt und dann die aus der Liturgie, so liegt die Gefahr nahe, alles soteriologische Formelgut an der biblischen Ausdrucksweise zu messen oder gar darauf zurückzuführen. Das würde eine *petitio principii* sein; gerade dem soll nachgegangen werden, ob der liturgische Sprachgebrauch in diesem Punkte biblisch beeinflusst ist oder nicht.

Zuvor müssen noch die ältesten Zeugen für den christlichen Gebrauch der σωτήρ-Formeln außerhalb der Liturgie dargestellt werden, die Apostolischen Väter und frühchristlichen Apologeten. In ihren Schriften, wie auch in den ntlichen Apokryphen, verbirgt sich zum Teil altes liturgisches Gut.

## 2. σωτήρ in dem ältesten christlichen Schrifttum außerhalb des N. T.

Die ältesten außerbiblischen christlichen σωτήρ-Stellen sind zu finden bei Ignatios von Antiochien. Sein Brief an die Epheser hebt an: Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαία κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν . . . Ähnlich lautet die Anschrift des Magnetenbriefes: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ ἐδόξημένη ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ<sup>5</sup> τῷ σωτῆρι ἡμῶν. Die formelhafte Feierlichkeit seiner Briefüberschriften hat Ignatios nicht nur mit den Briefen des N. T., sondern mit dem ganzen zeitgenössischen hellenistischen Briefstil gemein; eine Abhängigkeit von den Apostelbriefen ist also nicht anzunehmen. Ein Vergleich mit I Tim. 1, 1<sup>6</sup> oder II Petr. 1, 1<sup>7</sup> zeigt sofort, daß selbst bei den ähnlichsten Stellen Ignatios nicht nur im Inhalt, sondern, worauf es hier ankommt, auch in der Form seine Selbständigkeit wahrt. In zwei weitem Stellen kommt die Formelhaftigkeit im Gebrauch von σωτήρ noch deutlicher zum Vorschein als bei den ohnehin formellen Initien. Philad. 9, 2 heißt es: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος<sup>8</sup> κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. Smyrn. 7, 1 klingt vielleicht eine liturgische Formel mit, wie die griechischen Anaphoren sie immer wieder aufweisen in den Konsekrationstexten<sup>9</sup>. Ignatios schreibt: <Οἱ ἐτεροδοξοῦντες (c. 6)> εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Nicht viel später, kurz nach dem um 107 erfolgten Martertode des

<sup>5</sup> Die Haupt-Hs hat Ἰησοῦ Χριστῷ.

<sup>6</sup> Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

<sup>7</sup> ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>8</sup> σωτῆρος: L(atin.)<sup>1</sup> G(min.)<sup>2</sup>; om. G<sup>1</sup>.

<sup>9</sup> . . . σῶμα καὶ αἷμα τοῦ . . . σωτῆρος ἡμῶν Ἰϋ. Χρῶ.



Ignatios, schreibt sein Freund Polykarp an die Philipper in dem Kopfstück seines Briefes: *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ*<sup>10</sup> *Χριστοῦ τοῦ σωτήρος ἡμῶν πληθυνθείη*. Das ist durchaus paulinische Gepflogenheit; aber eine gleichlautende *σωτήρ*-Formel sucht man im N. T. vergebens<sup>11</sup>.

In dem I. und II. Klemensbrief kommt *σωτήρ* nur je einmal in einem deutlichen Bibelzitat vor. Die Stelle im Diognetbrief 9, 6 enthält *σωτήρ* prädikativ<sup>12</sup>. Von Quadratus, der zwischen 120 und 160 schrieb, hat Eusebios ein paar Stellen aufbewahrt: *H. E.* IV 3, 2: *τοῦ δὲ σωτήρος ἡμῶν τὰ ἔργα αἰεὶ παρῇν . . . οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτήρος . . .* Hier herrscht schon beidemal der rein technische Gebrauch: *ὁ σωτήρ* = Christus.

Einen ähnlichen Eindruck wie bei den vorher behandelten Schriften gewinnt man aus den Werken Justins des Martyrers, der gelegentlich *σωτήρ* in technischer Weise anwendet, und auch als Formel: *I Apol.* 33 (ed. Otto S. 102): *‘καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν’, ὡς οἱ ὑπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν*. 61 (Otto S. 164): *ἐπ’ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται*. Vielleicht haben wir hierin wieder eine liturgische Stelle zu erblicken: die Taufformel. 66, 2 (Otto S. 180 f.): *ἀλλ’ ὃν τρόπον διὰ τοῦ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν . . .* 67, 7 (Otto S. 188): *καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτήρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη*. *Dial.* 8, 2: *αἱ διδασκαὶ τοῦ σωτήρος*. 18, 1: *αἱ διδασκαὶ τούτου τοῦ σωτήρος ἡμῶν*. 72: Zitat aus Esdras (?): *τούτω τὸ πάσχα ὁ σωτήρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν*. 93, 2: *ὅθεν μοι δοκεῖ καλῶς εἰρησθαι ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου κυρίου καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*. 110, 4: *ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτήρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἔστιν*.

Außer den zwei (bzw. drei) Stellen mit *σωτήρ* als t. t. für Christus — *Dial.* 8, 2; 18, 1; (72) — treten schon verschiedene mehr oder minder feste *σωτήρ*-Formeln auf: *I Apol.* 33: *ὁ σωτήρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός*; 66, 2: *Ἰησοῦς Χριστός ὁ σωτήρ ἡμῶν* und vielleicht dieselbe Formel, nur zur Wahrung der Deutlichkeit wegen des folgenden

<sup>10</sup> *Ἰησοῦ*: praemiserunt κυρίου Cod. borbon. et edit. priores.

<sup>11</sup> Eine nur wenig jüngere Stelle in den *Oden Salomons* (Ausg. Flemming-Harnack) 5, 9: „ . . . weil der Herr mein Erlöser ist, werde ich mich nicht fürchten“, kommt hier nicht in Betracht. *σωτήρ* (= *ῥοῦς*) ist hier prädikativ gebraucht, nicht formelhaft.

<sup>12</sup> Sie sei hier aufgeführt, weil sie besonders deutlich die eingangs betonte Zusammengehörigkeit von *σωτήρ* und *ζωή* veranschaulicht: *ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, (ἔδειξεν) νῦν δὲ τὸν σωτήρα . . . δυνατόν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα*.

νεκρῶν stilistisch umgebogen: 67, 7; *Dial.* 110: ὁ σωτὴρ Χριστός und endlich *Dial.* 93: ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός. Auch bei Justin ist die Annahme ntl. Beeinflussung an diesen Stellen abzulehnen.

Das ungefähr gleichzeitige *Martyrium Polycarpi* läßt eine volltönende σωτήρ-Formel erklingen (19, 2): δοξάζει <ὁ Πολύκαρπος> τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σωτήρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν καὶ κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν. Hier gleichfalls eine Ausdrucksweise, die im N. T. keine Parallele hat, um so öfter aber in der Liturgie wiederkehrt. Bei den übrigen Apologeten des 2. Jh. und bei den andern Apostolischen Vätern kommt σωτήρ nicht vor.

### 3. Kurzer Überblick über den Gebrauch von σωτήρ in den Schriften der Kirchenväter.

Man wird diese Ausbeute der ältern christlichen Literatur an σωτήρ-Stellen, verglichen mit der Schreibweise der griechischen Kirchenväter, karg finden, und das um so mehr bei einem Einblick in die zeitgenössischen gnostischen Schriften. Irenäus berichtet *adv. haer.* I 1, 3 (PG 7, 449), daß die Valentinianer Christus τὸν σωτήρα λέγουσιν, οὐδὲ γὰρ κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσιν. Die gleiche Tatsache bestätigt Tertullian, der fast in derselben Zeit (um 200) in der Schrift gegen die Valentinianer (c. 12) sagt (Oehler II S. 398): *igitur ex aere collaticio . . . sidus fructumque perfectum compingunt, Iesum eum cognominant, Soterem et Christum et Sermonem de patritis*. In der Tat lehrt schon ein flüchtiger Einblick in eine gnostische Schrift, etwa die *Πίστις σοφία* oder die koptischen Apokryphen (hg. von Revillot in *Patrol. Or.* II), wie sehr der technische Gebrauch von σωτήρ hier geradezu überhandnimmt. Mit einer Reihe von apokryphen Apostelakten steht es ebenso. Auch Klemens von Alexandrien, Origenes, Hippolytos von Rom, ja auch Irenäus selbst zitieren ein Herrenwort in sehr häufigen Fällen: ὁ σωτήρ εἶπεν. Von den spätern kirchlichen Schriftstellern bevorzugen einige, so Eusebios und später Kyrillos von Alexandrien, Formeln wie ὁ τῶν ὅλων σωτήρ, ὁ θεὸς σωτήρ und haben gegenüber andern das einfache ὁ σωτήρ (ἡμῶν) seltener. Athanasius hat bald den einfachen Ausdruck, bald Formeln. Hierüber steht eine längst<sup>13</sup> gewünschte Untersuchung noch aus. Soviel kann gesagt werden, daß es sich bei den einzelnen Kirchenvätern<sup>14</sup> um persönlichen Geschmack zu handeln scheint, wenn sie sich dem durch die Gnosis eingebürgerten Brauch, Christus mit 'ὁ σωτήρ' zu

<sup>13</sup> Lietzmann, *Der Weltheiland (Eine Jenaer Rosenvorlesung 1909)* 56.

<sup>14</sup> Die Lateiner haben das Äquivalent *saluator*, manche jedoch ersetzen es in der analogen Verwendung durch *redemptor*, so häufig Gregor d. Gr.

bezeichnen, mehr oder weniger anschließen. Auch das ist wohl unbestreitbar, daß ein System fester Formeln zu σωτήρ, wie es aus der Liturgie zu entnehmen sein wird, infolge stilistischer Eigenart des Schriftstellers sich in der Literatur viel weniger leicht bilden konnte als im Gebetsstil, der ohnehin feste Formeln liebt.

Für diese Vorliebe in der Kultsprache braucht seit dem Erscheinen von Deißmanns *Licht vom Osten*<sup>15</sup> kein Beweis mehr angetreten zu werden. Nicht allein die Sondervorstellungen religiösen Erlebens haben ihre stehenden termini, sondern selbst alltägliche Dinge, die zur Religion in Beziehung treten, tragen beispielsweise bei Paulus die nämlichen Bezeichnungen wie in der paganen Kultsprache der hellenistischen Welt. Und wenn eine so unübersehbare Fülle von religiösen Inschriften vorliegt, auf denen Göttern, Heroen und politischen Größen die höchste Ehrenbezeichnung σωτήρ beigelegt ist<sup>16</sup>, so ist es nicht mehr verwunderlich, wenn die junge Christenheit darin weiterging und den alles überstrahlenden, alles füllenden Mittelpunkt ihres religiösen Denkens empfand als den σωτήρ schlechthin.

<sup>15</sup> 4 1923 S. 11.

<sup>16</sup> Vgl. Cicero, in *Verrem act.* II 63 § 154: *Itaque eum non solum patronum illius insulae, sed etiam σωτήρα inscriptum vidi Syracusis. Hoc quantum est? ita magnum, ut Latine uno uerbo exprimi non possit. Is est nimirum σωτήρ, qui salutem dedit.*



## Erster Teil.

# Die einzelnen ΣΩΤΗΡ-Formeln in der Liturgie.

## I. Kürzeste Verbindungen.

### a) σωτήρ.

Schon im ersten Drittel des 2. Jh. also beginnt sich ὁ σωτήρ als üblicher terminus für Christus durchzusetzen. Naturgemäß ist er in der Liturgie mit ihrem vorherrschenden Du-Stil nur da möglich, wo die Gebete an Gott schlechthin gerichtet sind und Christus in der 3. Person erwähnt wird. Es muß darum zwischen dem Gebrauch von σωτήρ in der Anrede, also im Vokativ, und dem als t. technicus in der 3. Person geschieden werden. Nur der erstere Gebrauch ist als liturgische Formel, wenn auch kürzester Art, zu behandeln.

σωτήρ in der Anrede, auch ὁ σωτήρ (= ὁ σῶτερ) und σῶτερ ist nicht allzuhäufig in der Liturgie zu finden. Die älteste Stelle ist wohl *Apost. Konstit.* VII 35, 1: μέγας εἰ κύριε . . . κτίστα, σῶτερ, πλούσιε ἐν χάριτι. Das so beginnende Gebet ist wie die mit ihm zusammenhängenden an Gott schlechthin gesprochen und seinem ganzen Inhalt nach höchst altertümlich. Es reicht in seinem Kern bis in die Liturgie der Synagoge zurück<sup>1</sup>.

Noch im 5. Jh. dürfte die folgende Antiphon des griechischen Tagzeitengebets entstanden sein: ταῖς πρεσβείαις τῆς θεοτόκου, σωτήρ, σῶσον ἡμᾶς<sup>2</sup>. Immerhin ist das Alter dieser σωτήρ-Stellen noch recht unsicher. Sichere Datierung ist hingegen möglich bei den Hymnen des Severos von Antiochien. Er dichtete während seines kurzen Patriarchats (512—18) eine große Zahl griechischer Hymnen zur Verwendung bei der gottesdienstlichen Feier des Kirchenjahres. Die von Bischof Paulus von Edessa um 600 ins Syrische übersetzten und zu

<sup>1</sup> W. Bousset weist nach, daß es sich um eine christliche Überarbeitung eines Segensspruches der heute noch geltenden offiziellen jüdischen Gebetsliturgie (im Jozer) handelt. Bousset, *Eine jüd. Gebetssammlung im 7. Buch der Apost. Konstitutionen* (Sitz.-Ber. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1915 S. 435 ff.).

<sup>2</sup> Ὁρολόγιον τὸ μέγα [zit.: *Horol.*] (Venedig 1871) 478; in dreimaliger Wiederholung zu den Psalmen der ersten ᾠδῇ des Triodions. Zum Alter vgl. Cabrol, *DACL* I Sp. 2476.

einem Kirchengesangbuch verarbeiteten Lieder wurden 675 durch Jakob von Edessa einer genauen Revision unterzogen an Hand des Urtextes und dessen abweichender Wortlaut in anderen Schrifttypen und Anmerkungen gebucht. Es liegt also hier ein liturgischer Text aus dem 2. Jahrzehnt des 6. Jh. genau vor. Von den sehr zahlreichen *σωτήρ*-Stellen sind nur zwei ausdrücklich auf Christus bezogen<sup>3</sup>. Wenn sich bei etlichen andern auch diese Beziehung aus dem Zusammenhang ergibt, so kann man meistens nur aus dem Empfinden schließen, ob mit *σωτήρ* immer Christus gemeint sei<sup>4</sup>.

Den Hymnen des Severos sind geistig und formal verwandt die vielen Dichtungen des griechischen Offiziums: des Euchologion und des Horologion. Ähnlich wie bei Severos ist sehr häufig, fast wie ein Flickwort, *σωτήρ* im Vokativ eingeschoben. Strenggenommen ist es auch im byzantinischen Kirchengesang meist zweifelhaft, wer mit *σωτήρ* angeredet wird<sup>5</sup>. Es ist für diese Untersuchung überflüssig, die fast unübersehbare Menge von Stellen anzuführen, wo es unbestimmt ist, auf welche der göttlichen Personen die Anrede *σωτήρ* sich bezieht. Handelt es sich doch um die Sprache einzelner Dichter, die Vokative wie *σωτήρ*, *Χριστέ*, *λόγε* nur aus äußeren Gründen einflechten. Die Severoshymnen sind bei ihrer genauen Datierbarkeit das geeignetste Beispiel für diese Art liturgischer Poesie, deren Entstehungszeit sich mindestens weit ins Mittelalter herabzieht<sup>6</sup>. Nicht zu übersehen ist jedoch, daß die *σωτήρ*-Anreden in der byzantinischen Kirchendichtung, wie überhaupt in den griechischen Liturgieformularen,

<sup>3</sup> Das Kirchengesangbuch des Severos von Antiochien, hg. und übers. von W. E. Brooks (*Patr. or.* VI 1—179, VII 591—802). VI S. 90 Nr. 47; S. 110 Nr. 67.

<sup>4</sup> Ebda VII 596 Nr. 138; 626 Nr. 166; 644 Nr. 182; 645 Nr. 183; 679 Nr. 213; 708 Nr. 259; 714 Nr. 271; 728 Nr. 289; 753 Nr. 311; 764 Nr. 332; 786 Nr. 352.

<sup>5</sup> Ein paar Fälle, wo es aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß Christus gemeint ist, mögen hier zur Beleuchtung der ganzen Art folgen: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* [zit.: *Euchol.*] (Rom 1870) S. 216, Troparion bei der Wasserweihe an Epiphanie: . . . σύντρομος γέγονεν ὁ πρόδρομος καὶ ἐβόησε λέγων· πῶς φωτίσει ὁ λύχνος τὸ φῶς· πῶς χειροθετήσῃ ὁ δοῦλος τὸν δεσπότην· ἁγιάσον ἐμὲ καὶ τὰ ὕδατα σωτήρ· ὁ αἰῶν τοῦ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν (Anklänge an Greg. v. Naz. *Or.* 39 in *sancta lumina* 15.) S. 297 (Priester-Exequien): ἀνοιξὼν σωτήρ μου τοῦ μεταστάντος δεόμενά σου· τοῦ ἐλέους Χριστέ τὴν θύραν· λύτρωσον· ἐκ τῶν πταισμάτων τῷ σὲ ἐλέει· σωτήρ· σὸν δοῦλον . . .

<sup>6</sup> So beginnt eine umfangreiche ἀκολουθία τοῦ λοιμοῦ (*Euchol.* S. 419 ff.) mit der Anrede an die hl. Dreifaltigkeit, richtet sich dann unvermittelt an den *σωτήρ*, der erst im weiteren Verlauf *Χριστέ* angeredet wird. Man hat den Eindruck, als handelte es sich hier um Verarbeitung verschiedener alter Vorlagen zu einem κανὼν, zumal er eine höchst altertümliche Erscheinung enthält: Die Aufzählung der Fürbitter hat noch die Reihenfolge Apostel—Propheten—Märtyrer, die für die Entstehungszeit dieser Kanondichtung undenkbar ist. Längst verstand man unter den Propheten nicht mehr die hinter den Aposteln einzureihenden Charismatiker des Urchristentums (so noch im *Tedeum*), sondern die ältest. Gotteskürer, die stets den Aposteln vorgeordnet wurden. Ob die *σωτήρ*-stellen ursprünglich, d. h. aus den alten Texten sind, ist zweifelhaft. (An einer spätern Stelle des κ., S. 421, heißt es wieder Propheten—Apostel—Märtyrer—*διδάσκαλοι* (!).)

keineswegs willkürlich verstreut sind, sondern sie finden sich (neben gelegentlichem Auftreten im allgemeinen) auffallend häufig in folgenden Riten: ἀπολονθία der letzten Ölung<sup>7</sup>, ἀκ. der Mönchsweihe<sup>8</sup>, ἀκ. der Sterbenden<sup>9</sup>, ἀκ. bei Besessenen<sup>10</sup>, ἀκ. zur Zeit der Dürre<sup>11</sup>, ἀκ. beim Tode eines Kindes<sup>12</sup>.

In den übrigen Liturgien des Orients kommt die Anredeform des Äquivalents zu σωτήρ nur noch je einmal vor bei den Nestorianern und den Armeniern<sup>13</sup>. σωτήρ als terminus technicus findet sich bei den Armeniern an fünf Stellen, die durchweg in die Stimmungswelt von Begräbnis oder — Weihnacht eingebettet sind. Überall ist darunter, auch wo es nicht ausdrücklich klar ist, Christus zu verstehen<sup>14</sup>.

Die lateinischen Riten sind in der Verwendung von *saluator*, das seit etwa 200 n. Chr. lateinisches Äquivalent von σωτήρ ist<sup>15</sup>, im allgemeinen zurückhaltender als der Orient. Nur Gallien (im antiken Umfang des Begriffs!) und Spanien zeigen eine allgemeinere Vorliebe für *saluator*. Die Kurzformel als Vokativ steht nur selten: zweimal in den Bruchstücken des *Missale Gallicanum Vetus*<sup>16</sup>. Das ganze Missale richtet seine Gebete an Christus.

<sup>7</sup> *Euchol.* S. 183—5 ἀκ. τοῦ ἁγίου ἐλαίου.

<sup>8</sup> S. 234—8 ἀκ. τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος.

<sup>9</sup> S. 367—74 ἀκ. εἰς ψυχροσφαγούντα.

<sup>10</sup> S. 353—8.

<sup>11</sup> S. 397—400 ἀκ. εἰς ἀνομβρίαν.

<sup>12</sup> S. 437—42.

<sup>13</sup> Weihe des nest. Katholikos (J. A. Assemani, *Codex liturgicus* [Rom 1749 ff.] XIII 108) in einem Gebet an Christus; Canon of animal sacrifice (*Rituale Armen.* ed. Conybeare [1905] 55): Die Beziehung auf Χρ. ergibt der Zusammenhang.

<sup>14</sup> *Liturgia der Armenier*, beim Großen Einzug (Brightman, *Liturgies eastern and western I* [1896] 430, 18): the body . . . of the Lord and the blood of the Saviour are set forth . . .; Διακονίον aus dem ‚Laienbegräbnis‘ (*Rit. Arm.* 123); im großen Epiphaniehymnus (174); ein anderer Hymnus (180) bemerkenswert wegen seltsamer Übereinstimmung mit römischen Epiphaniegesängen (vgl. Anm. 20): the Saviour had appeared and delivered the world from the snares of the enemy. The dragons head hath the Saviour bruised in Jordans stream. Renewing the old man doth the Saviour to-day come into baptism; Διακονικον bei Kinderbegräbnis (S. 283).

<sup>15</sup> Ich finde es zuerst gebraucht von Tertullian, und zwar in älteren Werken: *adu. Iud.* 10 = *adu. Marcion.* III 18: *aliis ferox ut iudex, aliis mansuetus ut saluator*; *adu. Marcion.* IV 14 scheint er Is. 12, 3 zu zitieren. Daneben braucht er, besonders in den späteren Schriften, das schwerfällige *salutificator*: *adu. Marcion.* II 19 (Zit. Ps. 23, 5); V 15 (Zit. 1 Thess. 5, 23); *Carn. Christi* 14; *Resurrect. Carn.* 47 (Zit. Phil. 3, 20); *Ieiun.* 6 (Zit. Deut. 32, 15); *de Pudic.* 2 (Zit. 1 Tim 4, 10). Zu untersuchen wäre, wie weit bei diesen Zitaten der Einfluß der altlat. Bibelübersetzung von σωτήρ eingewirkt hat; Tertullian, der um 190 zu schreiben anfängt, hat ja beide Ausdrücke bereits an einigen Stellen. Bei der Anführung biblischer (!) σωτήρstellen hat er noch *salutificator*.

<sup>16</sup> Muratori (*Opera* [Lucca 1750 ff.] XIII 3 Sp. 500—605) 553 in einer langen *oratio ad nona in biduana*, die sich sehr gemütvoll in das Leiden des ‚Heilandes‘ versenkt: *uere saluator, uere rubrum est tuum propter nos corpus* . . . — Sp. 555 in einer *collectio* aus den *orationes post lectiones sabbati (sancti)*: . . . *saluator, custodi nos, paruulorum, domine, custos tuorum*.

Das *Manuale Ambrosianum* hat<sup>17</sup> den Anfang einer Litanei an den Bittagen, bestehend in dem dreimaligen Wechsel von *Christe libera nos* und *Saluator libera nos*; also ein höchst bedeutsamer Beweis dafür, daß 'Christus' und 'Saluator' in der technischen Sprache der Liturgie völlig gleichwertige Formeln waren<sup>18</sup>! Ähnlich lautet die 4. Antiphon des 3. Bittages im *Man. Ambros.* (Sp. 261, 13): *Libera, saluator, libera populum tuum de morte aeterna*. Eine weitere Stelle findet sich im *Responsoriale* von St. Peter<sup>19</sup>: *baptista ... clamat cum tremore: sanctifica me, saluator*.

Der Gebrauch von *saluator* in der 3. Person in den lateinischen Liturgien muß etwas eingehender gewürdigt werden, weil er an sich nicht so häufig ist als im Griechischen σωτήρ, dafür aber sich an ganz charakteristischen Stellen findet. Eine Fülle von Beispielen ist den Advents- und Weihnachtsresponsorien des *Antiphonale Gregorianum* zu entnehmen<sup>20</sup>.

In der Mitte zwischen liturgischem Text und Literatur steht die formelhaft festgelegte *traditio* und *expositio symboli* der gallischen Formulare. Ihr ältestes erhaltenes Exemplar bietet das *Miss. Gallic. Vetus*<sup>21</sup>. Eine der wenigen *Saluator*-Stellen des *Missale Romanum* findet sich am frühesten belegt im Codex Paduanus 47 D des *Sacram. Gregorianum*, der, zwischen 625 und 638 geschrieben, der Zeit Gregors noch nahekommmt. Im *Communicantes* der Weihnachtsmesse heißt es dort: *intemerata uirginitas huic mundo edidit saluatorem*. Das

<sup>17</sup> Hg. v. Magistretti (1905) Sp. 246, 10.

<sup>18</sup> Um denselben Litaneianfang wird es sich handeln in einer Rubrik des *Liber Sacramentorum Bergomensis* (*Auctuarium Solesmense, Series liturgica* I 1 [1900]). Nr. 1491: im Ritus ad infantem grauidalis baptizandum heißt es nach der Taufformel: *Hic dic: domine miserere; Christe libera nos; saluator libera nos*.

<sup>19</sup> G. M. Thomasius, *Opera* IV (Rom 1747): *Antiphonale et Responsoriale a canonicis basil. ad S. Petrum usitatum: Ad laudes in octaua Epiphaniae* (S. 50).

<sup>20</sup> Tommasi, *Opera* IV: *Antiphonale et Responsoriale Gregorianum monastico usui adaptatum* 176: Dom. II adu., ad laud.; 179: Dom IV. adu., matut. (cf. Is. 19, 20) *uicesima quarta die decimi mensis ieiunabitis dicit dominus et mittam uobis saluatorem et propugnatorem pro uobis* = *Antiph. v. St. Peter* ebda III. noct. (S. 31); 187: Nat. domini, ad cursus (= horas); 188: ebda, matut. = *St. Peter*, III. noct. S. 39; 197: Epiph. ad laud.: *baptizans miles regem, seruus dominum suum, Ioannes saluatorem* = *St. Peter* S. 49; 198: octau. Epiph., ad laud. = *St. Peter* S. 50: *caput draconis conerit saluator in Iordanis flumine* (Armenische Parallele!). *Antiphonar von St. Peter* 41: Nativ. ad laud.; 46: in uigilia octau. Nativ., ad laud.; 49: octau. Epiph., ad laud. *ueterem hominem renouans saluator uenit ad baptismum* (Armenische Parallele!); 27: III Adv. ad laud.; *Rotulus Rauennas saec. IX* (Hg. von Ceriani und Porro im *Archivio storico lombardo* XI [1884] S. 1 ff.) Z. 84; Z. 188: *ut futura natiuitas saluatoris generalem laetitiam et plenissimam omnibus conferat sanitatem* (Anklingen des medizinischen Grundbegriffs).

<sup>21</sup> Sp. 524; *expos. euangelii* Sp. 528.



*Leonianum* hat diese Stelle noch nicht<sup>22</sup>. Eine interessante ältere Gestalt des *Regina caeli* des *Antiphonale von St. Peter*<sup>23</sup> enthält eine ähnlich Wendung: *Maria virgo semper laetare, quae meruisti Christum portare caeli et terrae conditorem, quia de tuo utero protulisti mundo saluatorem*. Die Ausbeute der oberitalischen, gallikanischen und spanischen Formulare ist nicht so charakteristisch, daß man den Wortlaut sehen müßte. Einzig die Fülle ist bemerkenswert<sup>24</sup>.

Alle Fundstellen machen den Eindruck, als hänge der Gebrauch von *saluator* irgendwie mit Apostel- und Herrenfesten, besonders aber mit Weihnachten zusammen. Denn auch die Martyrer Leokadia und Julian werden in der Weihnachtszeit gefeiert, worauf die Texte ausdrücklich Bezug nehmen. Jener Eindruck wird bei der Betrachtung der übrigen lateinischen Formeln noch öfter wiederkehren.

### b) σωτήρ ἡμῶν.

Als nächste Erweiterung des formelhaften Ausdrucks 'σωτήρ' ist *σωτήρ ἡμῶν* zu betrachten. An ihr sind bezüglich der Verwendung dieselben Beobachtungen zu machen wie an der Kurzform: bei der

<sup>22</sup> Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Lit. Q. 3) S. 10; Mohlberg-Baumstark, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Lit. Q. 11) 44\* ff., 75\*, 96\*.

<sup>23</sup> Assumptio, ad laud. (S. 134).

<sup>24</sup> 1. *Sacram. Gallic.* (aus Bobbio; Muratori, *Opera* XIII, 3 Sp. 617—926) Sp. 640 *contestatio* der 2. Adventsmesse. — 2. *Liber Sacramentorum Mozarabicus*, hg. v. Férotin, *Monum. Eccles. Liturgica* VI (1912) Sp. 11, 31, *inlatio Dom. I adu.* — 3. *Sacr. Gallic.* Sp. 751 *contestat. in missa I Paschae*. — 4. Ebda 781 *collectio die S. Iann. Bapt.* — 5. *Sacram. Gelas.* Muratori, *Op.* XIII, 2 Sp. 6, *orat. VI in nat. Domini*. — 6. Ebda 12, *octava Nativ.* (= *Sangall.* Nr. 76 = *Sacram. Bergom.* Nr. 165 = *Man. Ambros.* Sp. 81, 33). — 7. Ebda 107, *praefatio der fer. V in Coena Domini*. — 8. *Sacram. Gelas. Sangallense* (Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gessanum in alamannischer Überlieferung*, Lit. Q. 1/2) Nr. 53 *praef. die s. Ioann. Euang.* — 9. Ebda Nr. 746, *praef. in Inuent. Cruc.* — 10. *Manuale Ambros.* Sp. 64, 20, *die s. Stephani ad matut.* — 11. Ebda Sp. 83, 7, *in Circumcis. domini „ad crucem“ in matut.* — 12. Ebda 91, 9, *missa in Epiph., antiph. ante euang.* — 13. Ebda 91, 23 = *Antiph. Gregor.* S. 197. — 14. *Liber Ordinum Mozarab. ecclesiae Wизigothicae et Mozarabicae saec. V—XI*, hg. von Férotin (1904 MEL V) Sp. 13, 24 *exorcismus aquae*. — 15. Ebda 29, 8 *exorcismus baptismi*. — 16. Ebda 237, 1 Rubrik zur *inlatio*. — 17. Ebda 396, 13, *inlat. einer missa pro defuncto*. — 18. *Missale Gothicum* (Muratori, *Op.* XIII 3 Sp. 203—434) Sp. 211, *immolatio missae* an Weihnachten. — 19. Ebda 357, *immolat. de s. Ioan. Euang.* (vgl. Nr. 8: *Sacr. Sangall* Nr. 53). — 20. *Liber Sacram. Mozarabicus* Sp. 33, 28, *„Missa“ s. Andreae apostoli*. — 21. Ebda 44, 14 *illat. s. Leocadiae*. — 22. Ebda 92, 8, *„Missa“ s. Iuliani*. — 23. 94, 34 *inlatio s. Iuliani*. — 24. 97, 23, *„Missa“ in Allisione Infantium*. — 25. 144, 2, *inlat. s. Petri in Cathedra*. — 26. 179, 22, *alia (orat.) Dominicae de caeco*. — 27. 323, 14, *„Missa“ in Ascens. Domini*. — 28. 358, 28, *post Sanctus' Ss. Petri et Pauli*. — 29. 477, 27, *ad orat. domini' im comm. de sanctis*. Zur Vervollständigung der Sammlung sind noch zwei Stellen zu buchen, wo *saluator* prädikativ gebraucht wird: *Man. Ambr.* Sp. 58, 15, *Responsor.* aus der Weihnachtsmatut.; Sp. 83, 7 *Resp.* aus der Mat. von Circumcisio.

technischen Anwendung in der 3. Person ist deutlich allemal Christus bezeichnet; dagegen in der vokativischen ist dies oft zweifelhaft, ja manchmal ist es unmöglich, unter *σωτήρ ἡμῶν* jemand anders zu verstehen als Gott allgemein. Es dürfte richtig sein, jetzt auch den prädikativen Gebrauch zu berücksichtigen, da es sich hier schon um eine wirkliche Formel handelt.

a) Um auch bei dieser Formel mit den Vokativen zu beginnen — so sind diese, abgesehen von den poetischen Bestandteilen der morgenländischen Riten, schon häufiger als bei dem bloßen *σωτήρ, saluator*. Das Alter der einzelnen Fundschichten zueinander wird schwer zu entscheiden sein. Darum sei die geographische Ordnung innegehalten: von Äthiopien nilabwärts, Alexandrien, dann Jerusalem, Syrien, Armenien, das byzantinische Gebiet, endlich die westlichen Mittelmeerländer. In der Anaphora der abessinischen Jakobiten findet sich ein Hymnus, in dem Christus unter Hinweis auf sein Heilandsamt mit „unser Heiland“ angeredet wird<sup>25</sup>. Ähnliches liegt vor in einem Fragment der alexandrinischen Markosliturgie<sup>26</sup>. Dagegen ruft dieselbe Formel in dem äthiopischen Ritual der letzten Ölung den alttest. Gott an<sup>27</sup>. Ein Antiphonalgesang eines jakobitischen Taufritus, verflochten in den 50. Psalm, läßt zu V. 6 den Täufer mit dieser Formel zum Herrn sprechen<sup>28</sup>. Überhaupt sind gerade in poetischen Zwiegesprächen zwischen Christus und seinem Täufer auffällig viel *σωτήρ*-Formeln zu treffen. Die Zusammenschau der ferneren Fundstellen zeigt, daß *σωτήρ ἡμῶν* von der liturgischen Dichtkunst gegenüber der Prosa stark bevorzugt wird. Zu den drei angeführten poetischen Stellen — denn auch die des Ölungsritus ist wahrscheinlich eine solche — treten drei aus dem Gesangbuch des Severos: in einem Osterhymnus<sup>29</sup>, einem Heiligenhymnus<sup>30</sup>, einem Lied des Johannes Psaltes<sup>31</sup>. Die nestorianische Abendliturgie von Epiphanie enthält einen Festhymnus „Royal Anthem“, der die Formel zweimal aufweist<sup>32</sup>. Sie steht noch zweimal in poetischen Texten des Nacht-offiziums dieses Festes<sup>33</sup>.

<sup>25</sup> Brightman, S. 217, 36: Thou art the incense, o our Saviour, for thou didst come and save us.

<sup>26</sup> Br. 140, 25 l.: καθ' ἐκάστην ἡμέραν ὕμνον ἀναπέμπομέν σοι φιλόανθρωπε, ὅτι σῶσεις κόσμον σωτήρ ἡμῶν.

<sup>27</sup> *Rituale Aethiopicum*, hg. und übers. von M. Chaîne im *Bessarione* Bd. 29 Jg. 17 (1913) 38—71 *Liber baptismatis Christiani*; 248—253 *Ordo charismatis*, 254—283 *Liber coronae seu ritus matrimonii*, 420—451 und Bd. 30 Jg. 18 (1914) 12—41, 213—231 *Liber lampadis et liber substantiae* (hl. Ölung mit Kommentar). Unsere Stelle: Bd. 30 S. 25 *te deprecamur domine misericors, qui poenitentiam Manasses suscepisti, saluator noster*.

<sup>28</sup> Assem. II S. 244: dixit servus ad dominum suum: ego opus habeo, saluator noster (ⲉⲩⲱⲙⲉⲛ), ut ■ te baptizer.

<sup>29</sup> PO VI 126 Nr. 85.

<sup>30</sup> PO VII 621 Nr. 160.

<sup>31</sup> 660 Nr. 196.

<sup>32</sup> *Rit. Armen.* 305 f.


<sup>33</sup> Ebda 310; 314.

Auch die hymnischen und antiphonalen Bestandteile der nestorianischen Ordinationsriten zeigen diese Erscheinung, so mehrmals bei der Bischofsweihe<sup>34</sup>, dreimal bei der Ordination des Katholikos<sup>35</sup>. Zur Würdigung dieses Sachverhalts sei vorweggenommen, daß die Mehrzahl der zitierten Texte auch noch reich an andern σωτήρ-Formeln ist. Nicht ganz so ergiebig sind die Gebetstexte der Nestorianer. Zwei Stellen in der Anaphora<sup>36</sup>, wovon sich eine (die große Litanei) in der Abendliturgie an Epiphanie wiederholt<sup>37</sup>, eine im Taufritual<sup>38</sup>, eine in der Diakonenweihe<sup>39</sup> bilden den Bestand.

Das Euchologion der Griechen weist gegenüber dem Reichtum an der kürzesten Formel nur ein paar Stellen auf<sup>40</sup>, Troparien aus Exequialriten, dazu aber drei weitere, die bei ihrem hohen Alter sehr wichtig sind. Beim feierlichen Kuß des Christusbildes in der Vorbereitung auf das liturgische Opfer wird ein uraltes Troparion gesungen, das auch die Kopten kennen<sup>41</sup>: τὴν ἄχραντον εἰκόνα σου προσκυνοῦμεν . . . χαρὰς ἐπλήρωσας τὰ πάντα ὁ σωτὴρ ἡμῶν, παραγενόμενος εἰς τὸ σῶσαι τὸν κόσμον. Ein anderes im Horologion zur Non, beginnend: ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθεὶς, findet sich ebenfalls schon bei den monophysitischen Kopten, muß also auch schon vor der Spaltung, die sich an das Konzil von Chalkedon 451 anschließt, beiden Kirchen, der alexandrinischen und der byzantinischen, gemeinsam gewesen sein. Die Stelle lautet<sup>42</sup>: δέξαι τὴν τεκοῦσάν σε θεοτόκον . . . καὶ σῶσον, σωτὴρ ἡμῶν, λαὸν ἀνεγνωσμένον. Ähnlich lautet ein öfter vorkommender Ruf der Gemeinde<sup>43</sup>: σωτὴρ ἡμῶν δόξα σοι.

Für den lateinischen Westen lassen sich nur zwei Stellen aus Spanien namhaft machen<sup>44</sup>.

β) Häufig wird σωτήρ ἡμῶν in der 3. Person angewandt. Das älteste Beispiel dafür dürfte in der Liturgie ein Bruchstück aus dem Papyrus von Dêr Balyzeh sein<sup>45</sup>. Hier wie in allen folgenden Fällen ist Christus zu verstehen.

<sup>34</sup> Assem. XIII 52; 53. Assemani übersetzt manchmal ohne ersichtlichen Grund, so hier,  durch *redemptor noster*.

<sup>35</sup> Ebda S. 96; 99; 100.

<sup>36</sup> Katechumenenmesse Br. 254, 10; große Litanei in der Messe der Gläubigen Br. 262, 19.

<sup>37</sup> *Rit. Arm.* 303

<sup>38</sup> Assem. I 186.

<sup>39</sup> Assem. XIII 19.

<sup>40</sup> *Εὐχολόγιον* τὸ μέγα 263; 296.

<sup>41</sup> Br. 354, 16.

<sup>42</sup> *Ωρολ.* 109.

<sup>43</sup> *Εὐχ.* 34.

<sup>44</sup> *Liber Ord. Moz. Sp.* 381, 18: *saluator noster, salua nos in dilectione tua et in indulgentia tua libera nos.* (Antiphon aus der Matutin des *ordo infirmorum*.) Ob Gott oder Christus angeredet ist, läßt sich in der spanischen Liturgie, die in vielem wie die griechische einzuwerten ist, nicht entscheiden. — *Lib. Sacram. Moz. Sp.* 215 *post Nomina* der feria III *post Lazaro'*: *saluator noster salua nos solita pietate.*

<sup>45</sup> Schermann (TU 36, 1<sup>b</sup> [1910]) S. 7, 7: *ὅτι ἡμῶν σω[τήρ].*

Der nächstjüngere in Betracht kommende Text ist das syrische *Testamentum Domini*, in dem es zu Beginn des eucharistischen Hochgebetes heißt: *Gratias tibi agimus, deus sancte, animarum nostrarum corroborator, vitae nostrae donator, incorruptibilitatis thesaure, pater unigeniti tui saluatoris nostri* (ܐܬܐ ܡܨܕܐ ܕܚܝܐ ܕܡܨܝܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ<sup>46</sup>). Diese Stelle enthält die einzige Verwendung der Formel *σωτήρ ἡμῶν* in der feierlichen Verbindung mit Gott Vater, die für die größeren *σωτήρ*-Formeln so allgemein ist (s. u.). Als einfache Erwähnung Christi dient sie bei den Syrern beider Bekenntnisse recht oft<sup>47</sup>.

Für zwei in der armenischen Liturgie enthaltene Stellen gibt es einen zeitlich festen Anhaltspunkt: 'Canones' des hl. Šahak, die vor 440 entstanden sind<sup>48</sup>, dazu eine späte Stelle, die mit gleichem Recht der Patristik wie der Liturgie angehört, in der *oratio synodalis* des Johannes von Odsun aus dem J. 718<sup>49</sup>; endlich noch ein Beispiel, zeitlich nicht zu bestimmen, in einem Diakonengebet bei der Weihe eines Taufbrunnens<sup>50</sup>.

Für Alexandrien kann nur eine Stelle namhaft gemacht werden: im *Ritus de confirmatione copticus*<sup>51</sup>.

Ähnlich steht es im griechischen Ritus; auch hier nur zwei Stellen<sup>52</sup>.

Ziemlich reich ist dagegen die Sammlung von *saluator noster*-Stellen in den lateinischen Liturgien. Rom ist durch das Leonianum als die älteste Fundquelle<sup>53</sup>, durch die Responsorien des Offiziums<sup>54</sup> und das Gregorianum<sup>55</sup> vertreten. Ungemein ergiebig sind

<sup>46</sup> 1 23 S. 38/39 Rahmani: *quem . . . misisti ad nos redemptorem*. Vgl. Anm. 4 der Einltg.

<sup>47</sup> a) Jakobiten. 'Sedro' für die Verstorb. (Br. 108, 32); Cheirotonie des Psaltes bei den Maroniten (Assem. IX 6) = *Ordo uisitationis* (ebda S. 171); Ges.-Buch des Severos: Hymn. auf die *Innocentes* (PO VI S. 155 Nr. 115); auf Maria (ebda 156 Nr. 117), hier ist die Formel (. . . of our Saviour) als Zusatz des Paulus v. Ed. gekennzeichnet; auf den Täufer (S. 163 Nr. 123); nochmals auf ihn (S. 166 Nr. 126). b) Nestorianer. 'Prothesis' der Anaphora (Br. 251, 37); 'Anthem of the mysteries' (Br. 269, 7); *fractio panis* (Br. 290, 3); Diakonikon nach dem Segen (Br. 293, 27); zur 'Lakhumara' des nestorianischen Epiphaniiefestes (Rit. Arm. 307); im Nachtoffizium (ebda S. 312); *Ritus faciendi catechumenum Ecclesiae Chaldaicae* (Ass. I S. 179); Hymnus (ebda S. 192); Bischofsweihe (Ass. XIII 54).

<sup>48</sup> *Rit. Armen.* 71.

<sup>49</sup> Ebda 182.

<sup>50</sup> Ebda S. 27.

<sup>51</sup> Ass. III 99: arabischer Hymnus auf Johannes den Täufer.

<sup>52</sup> *Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ ἁγιασμοῦ*, Troparion (*Euch.* S. 215). *Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος*, Trop. (S. 227).

<sup>53</sup> Mur. XIII 1 (*Sacramentarium Leonianum ex cod. Veronens. saec. VII* Sp. 481—782); Präfat. von Christi Himmelf. (Sp. 517); *Natiu. Domini: quia nostri saluatoris hodie lux uera processit* (764); „*praefatio*“ *alia ss. Innocentium* (772).

<sup>54</sup> *Antiph. Greg. monast.*, Dom. III adu., *inuitatorium* (Tomm. S. 178), *matut.* (ebda) = *Antiph. v. St. Peter* S. 26; *Nat. domini „ad cursus“*: *gaudeamus omnes fideles, salu. noster natus est in mundo* (S. 187). *Antiph. v. St. Peter*, Dom. I adu. III noct. (S. 20); S. Sebastiani, *ad laudes* (ebda S. 61).

<sup>55</sup> *Gregor. (6.)* Präfation der 2. Weihnachtsmesse (S. 11): *quia nostri saluatoris hodie lux uera processit* = *Sacram. Bergom.* in der Weihnachtspräfation und in einer



die Formulare Oberitaliens<sup>56</sup>, Galliens mit dem Rheingebiet<sup>57</sup> und Spaniens<sup>58</sup>. Die Texte entstammen mit geringen Ausnahmen wiederum der Liturgie von Advent, Weihnacht-Epiphanie und (weniger) anderen Herrnfesten.

### c) Andere Possessiv-Pronomina bei σωτήρ.

Es bleiben noch einige Beispiele anzuführen übrig, wo σωτήρ nicht mit ἡμῶν verbunden ist, sondern mit singularischen Possessiv-Bezeichnungen. Natürlich kann der liturgische Gebetsstil, ganz aus dem Gemeinschaftsempfinden geflossen, nur gelegentlich, in poetischen Stücken, dem Denken und Fühlen des einzelnen Ausdruck verleihen. Einzig bei den Lateinern findet sich auch in Orationen einige Male *Saluator* mit dem Possessivpronomen einer bestimmten Persönlichkeit<sup>59</sup>.

Oration des Stephanustages (Nr. 111 und 135) = *Sangall.* Nr. 21 = *Leon.* Anm. 53; *Greg.* (5.) Oration zur Epiphanie (S. 18) = *Sangall.* Nr. 104; Palmsonntag im 1. Gebete (ebda S. 12): ... *deus qui humano generi ad imitandum humilitatis exemplum saluatorem nostrum carnem sumere . . . fecisti.*

<sup>56</sup> *Sacram. Bergom.* in einer Karfreitagsoration (Nr. 501); = *Gregor.* S. 12, aber etwas erweitert, = *Gelas.* Sp. 86 = *Sangall.* Nr. 463. Ebda, Präfation des Sonntags nach Himmelfahrt (Nr. 689): *noster salu!* Ebda, or. in *Natiu. s. Joan. Bapt.* (Nr. 969) = *Manuale Ambros.* Sp. 303, 1. *Manuale Ambros.*, Responsor. am 2. Adventssonntag (Sp. 28, 5); ebda, Antiphon v. 6. Adventss. (Sp. 44, 7); ebda, Responsor. der Weihnachtssvigil (S. 55, 1); ebda, Matutin v. Ostern, *ad crucem* (Sp. 212, 23); ebda, Vesper v. Ostermont. (Sp. 217, 22).

<sup>57</sup> Mone (*Lateinische und griechische Messen aus dem 2.—6. Jh.* [1850] Nr. II: *contestatio* 2. (S. 17); *Gelas.*, octaua *Natiu. postcommun.* (Sp. 14); = *Sangall.* Nr. 80; ebda *expos. euang.* (Sp. 74); *Gallie.* Sp. 705; = *Miss. Gall. Vetus* Sp. 529; ebda or. I *paschalis uespert.* (Sp. 145); = *Sangall.* Nr. 647; ebda or. einer Adventsmesse (Sp. 308); = *Sangall.* Nr. 1402; — *Gelas. Sangallense* Präf. ss. *Innocent.* (Nr. 61); — *Missale Gothicum* (3.) Präf. der Vigil v. Epiphanie (Sp. 238); ebda „*post Nomina*“ s. *Saturnini Ep. M.* (269); = *Sacr. Moz.* Sp. 29, 20; ebda in *prima missa Paschae* „*post Sanctus*“ (339). Vgl. Anm. 84: *Miss. Goth.* 237.

<sup>58</sup> *Liber Sacram. Mozarab.*, „*missa*“ s. *Andreae* (Sp. 34, 2); ebda „*missa*“ in *diem s. Mariae*: *erigamus, quaeso, Karissimi . . . visuri nostri gloriam saluatoris* (54, 4); ebda *‘benedictio’* de initio anni (86, 1); ebda *‘missa’* s. *Dorotheae* (132, 27); ebda *‘missa’* der Messe *de muliere Samaritana* (165, 15); ebda *fer. IV. post Pascha* „*post Sanctus*“ (271, 5); ebda *‘missa’* *Ascens. Domini* (322, 34); *‘missa’* s. *Felices* (380, 8); = 29, 20. Vgl. Anm. 84: *Sacr. Moz.* 65, 20.

<sup>59</sup> Die älteste Stelle, die 5. Ode Salomons, enthält eine prädikative Aussage, in die notgedrungen der zugrunde liegende Gedanke zu kleiden war, also keine Formel. Es handelt sich hier wohl um dieselbe Ausdrucksweise wie in verschiedenen Psalmen, z. B. Ps. 24, 5. Der koptische Taufritus enthält einen an zwei Stellen gesungenen „*ἀσπαρὸς*“ (Assem. II 167; 180—1), in dem Johannes spricht: *ego quidem in Iordanis aquis meum Saluatorem baptizavi*. Den gleichen Stoff enthält ein Taufhymnus von Jerusalem, als deren Verfasser die (von Ass. nicht näher bezeichnete) syrische Hs. des Vatikans Severos von Antioch. angibt (Ass. II 271): *apprehendit Ecclesia Ioannem inter turbas, dixitque ei: tu es sponsus. at ille inquit ad eam: post me ueniet et prior me est, uiamque coram eo paro, Alleluia, et ipse est saluator tuus*; die refrainartige Verwendung spricht für hohes Alter der Stelle. Im Kirchengesangbuch desselben Severos findet sich ein Lied auf das hl. Kreuz, „von Johannes,

## II. σωτήρ ἡμῶν mit dem Attribute der Person.

### a) ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν.

Zu einer zweiten Gruppe von σωτήρ-Formeln sind jene zusammenzufassen, die zu der appositionell gebrauchten Formel σωτήρ ἡμῶν ein 'θεός' oder 'Ἰησοῦς Χριστός' oder einen dieser Namen Jesu hinzufügen. Dabei ist unter θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν bald Gott schlechthin, bald Christus zu verstehen. Das früheste erreichbare Beispiel, freilich ohne ἡμῶν, für diese Zusammenfassung bietet das *Euchologion* von Thmuis<sup>59a</sup> in Ägypten. Das große allgemeine Gebet (Funk 20, 1) beginnt: ὁ θεὸς ὁ σωτήρ, ὁ θεὸς τοῦ παντός, ὁ τῶν ὅλων κύριος. Es ist nach altchristlicher Weise an Gott schlechthin gerichtet. Wahrscheinlich ist auch das nach Urteil der Herausgeber älteste erhaltene christliche Fragment, ein Papyrus spätestens aus der 1. Hälfte des 3. Jh., liturgischen Charakters. Es bezeugt wenigstens die Wortfolge in unserer Formel: θεὸς σωτήρ<sup>60</sup>.

Die Formel ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν ist mehr im Orient verbreitet; in dem Gebiete der lateinischen Liturgien haben sich nur zwei Belege dafür gefunden. In der jerusalemitischen Jakobos-Liturgie heißt es in der an den Vater gerichteten Epiklese (Br. 53, 19): ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν. Die alexandrinische Gregoriosliturgie richtet dieselben Worte in dreimaligem Ruf an Christus, dem diese ganze Liturgie dargebracht wird<sup>61</sup>. Es ist nicht festgestellt, in welchem Altersverhältnis die Gregoriosliturgie

Sohn des Aphthonios“ († 537): „my Saviour“ (PO VI 118 Nr. 74); ebenso, von Severos selbst: PO VII 754 Nr. 315. In einem Falle ist die Formel ganz interpoliert (PO VII 750 Nr. 305): „my Saviour“. Der Grundtext des Sev. hatte statt ihrer „Christ“. In den Priesterexequien des *Euchol.* läßt ein Troparion den Verstorbenen sprechen (S. 300): ἔργῳ σωτήρ μου δεικνύεις· ὅτι σὺ εἶ ἡ πάντων ἀνάστασις. Außerdem gibt es in der byzantinischen Liturgie einen langen ,κανὼν ἱκετηρίου‘ an Christus (*Horol.* 429 ff.), in welchem Jesus sehr oft σωτήρ μου angeredet wird. Es ist dies wieder ein Beispiel für die an der liturgischen Dichtung der Griechen schon oben festgestellte Tatsache, daß der vokativische Gebrauch von σωτήρ besonders in schweren Anliegen und Nöten beliebt ist. Ein den Akten des hl. Apollinaris entnommenes Responsorium, *Antiph.* von St. Peter (S. 127) die s. Apollinaris m. zur Matutin: *fiducialiter age, Patrici, et iura mihi per salutem Caesaris, ut promittas puellam sequi salvatorem suum.* Im *Gregor.* (S. 18) sagt die 7. der ,aliae orationes‘ an Epiphanie: *intumina . . . populum tuum, . . . ut salvatorem suum . . . agnoscat* = *Sacr. Sangall.* „ad populum“ in octava Theophaniae (S. 115); die Oration vom Stephanstag im *Man. Ambros.* (Sp. 63, 24): *beati Stephani . . . quem primum cognovit (ecclesia) confessum sui potentiam salvatoris*; *Antiphonar* von St. Peter (S. 24) in der 3. Nokturn vom 2. Adventssonntag: *gaude et laetare Iacob, quia de medio gentium salvator tuus venit*; so auch im *Antiph. Gregorian.* S. 176.

<sup>59a</sup> Funk, *Didasc. et Constit. Apost.* (1905) II 158—195.

<sup>60</sup> Oxyrhynchos-Papyri, hg. von Greenfell und Hunt, III Nr. 405, Z. 24 ff. τὸν [ ] ἡν. [ | αλλος δε[ θῷ σωτήρ | ρι εἰω.

<sup>61</sup> Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* (Paris 1716) I S. 109: ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν.

zur sogenannten Kleinen Basileiosliturgie steht. Diese richtet sich in koptischer Sprache wenigstens in den wichtigen Gebeten an Gott Vater. In dem Gebet um den Frieden steht eine ähnliche akklamationsartige Stelle<sup>62</sup>.

Das *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* kommt mit sechs Stellen in Betracht, die alle Prosatexten entstammen<sup>63</sup>. In vier Fällen ist ausdrücklich auf die *φιλανθρωπία* oder Gnadenerweise des „Heilandes“ Bezug genommen. In der armenischen Liturgie weisen nur einige Antiphonen des Offiziums die Formel auf<sup>64</sup>. Hier wird es sich bei 'God our Saviour' entsprechend der alttestamentlichen Stimmung des Tagzeitengebetes um Gott allgemein handeln.

Dagegen die Gedankenwelt der liturgischen Vorbereitung auf das Weihnachtsfest im Abendlande verlangt, daß unter dem *saluator* der römischen Adventsresponsorien der erwartete Weltheiland zu verstehen sei, wenngleich die Texte vielfach in Anlehnung an die alttest. Propheten gestaltet sind. Die Formel *deus saluator noster* ist übrigens selten<sup>65</sup>.

Zu den vorhergehenden kommen noch einige Formeln im Singular, alle aus poetischen Texten. Eine im Kirchengesangbuch des Severos, Morgenlied des „Archimandriten Johannes“ („jener Sohn des Aphthonios, der Gründer des Klosters Qennešrê“)<sup>66</sup>; dazu mehrere römische Antiphonen<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Ren. I S. 10: *posside nos, deus saluator noster*.

<sup>63</sup> S. 133 in einem Gebet der Diakonenweihe an Christus. Dem unverkennbar an Christus gerichteten Gebete ist die trinitarische Doxologie in der 2. Person angehängt: . . . *καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ νῦν καὶ τῷ ἀγίῳ πνεύματι νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν*. Diese widerspruchsvolle Gewohnheit findet sich noch bei vielen Gebeten. Von der mechanischen Anhängung solcher Schlußformeln wird noch die Rede sein; S. 204, *ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἑλαίου*, Schlußgebet um Sündenvergebung: *Βασιλεῦ ἅγιε, εὐσπλαγχνε καὶ πολυέλεε κύριε Ἰησοῦ Χριστέ . . . , δέομαι καὶ ἱκετεύω τὴν συμπαθεστάτην καὶ ἀμνηστικὰν φιλανθρωπίαν, ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν; ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων, (2.) Gebet um Vergebung (S. 206): ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν πρόσδεξαι τῇ συνήθει σου φιλανθρωπία πάντα . . . (τὰ) αὐτοῦ παραπτώματα; zur Weihe eines neuen Hauses (S. 315): ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ καταξιώσας ὑπὸ τὴν σκηνὴν τοῦ Ζαχαρίου εἰσελθεῖν καὶ σωτηρίᾳ αὐτῷ καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ γενόμενος; εὐχὴ ἐπὶ τρυγῆς ἀμπέλου (S. 339); Gebet über Salz (S. 344): ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος ἐν Ἱερουσῶ ἐπὶ Ἑλισσαίου τοῦ προφήτου καὶ τὰ βλαβερά ὕδατα ἄλατι θεραπεύσας.*

<sup>64</sup> *Rit. Armen.* S. 450, Mitternachtsoffizium; S. 469 zur Terz.

<sup>65</sup> *Antiph. Gregor.*, fer. IV nach dem 4. Adventssonntag, ad laudes (S. 180); = *Antiph. von St. Peter* S. 33. *Antiph. von St. Peter*, noct. v. 4. Adventssonntag (S. 30). Frei nach Joel 2, 1. Gerade die *saluator*-Formeln sind, wie hier so zu meist, zu dem prophetischen Text hinzugefügt.

<sup>66</sup> PO VII 748 Nr. 301. (God) my Saviour ܡܝܨܘܬܝܐ: „God“ durch Estrangelo-Schrift als Zusatz des Paulos gekennzeichnet.

<sup>67</sup> *Antiph. von St. Peter*, fer. VI vor Weihnachten, ad laudes (S. 34); fer. II post Epiph., ad laud. (S. 53); uigil. defunct. I. noct. (S. 164): *credo quia redemptor meus uiuit et in nouissimo die de terra surrecturus sum et in carne mea uidebo deum saluatorem meum*. (Frei nach Job 19, 25 f.). = *Antiph. Gregorian.* S. 335.



## b) ὁ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν.

Die einigemal vorkommende Formel ὁ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν ist allemal bestimmt auf Christus bezogen. Sie ist von der soeben dargestellten Formel ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν scharf zu scheiden; sie drückt ein bewußtes Bekenntnis zur Gottheit Christi aus. Es zeugen für sie zwei einigermäßen datierbare Fundstellen, die wohl als die ältesten gelten müssen. Einen Text von ähnlich ehrwürdigem Alter wie das ägyptische *Euchologion* des Serapion stellt das VIII. Buch der *Apostol. Konstit.* dar, das in dem Eingang des großen Ordinationsgebetes die Formel aufweist<sup>68</sup>. Eine rund 100 Jahre jüngere Stelle bietet das *Testamentum Domini* im Eucharistischen Hochgebet nach den Einsetzungsworten<sup>69</sup>. Die Formel tritt dann je einmal auf bei den abessinischen Jakobiten<sup>70</sup> und im mozarabischen Sakramentar<sup>71</sup>, ferner noch in zwei poetischen Texten; hier ist jedoch, wohl aus metrischen Gründen, ἡμῶν ausgefallen<sup>72</sup>.

## c) Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν nebst Varianten.

1. Die Formel Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν ist in dieser Fassung nicht besonders verbreitet. Ich habe sie aber gleichwohl als die „Normalgestalt“ gewählt, weil sie der verbreiteten Formel ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν am nächsten kommt. Ihre verschiedenen Abarten sind jede wiederum durch eine Anzahl von Beispielen vertreten, so daß man vielmehr von selbständigen Formeln sprechen muß. Einen altertümlicheren Eindruck als Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν und Ἰησοῦς ὁ σωτὴρ ἡμῶν macht ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. So schon in der frühchristlichen Literatur: Im ältesten erhaltenen christlichen Gemeindegebet, auf einem Papyrus aus der Wende des 4. zum 5. Jh. mit zwei sehr alten Gebeten, steht in dem zweiten, mit *σαββατικὴ εὐχή* überschriebenen (verso Z. 25): καὶ τῆς μεγαλοφροῦς διδασκαλίας τῶν εὐαγγελίων τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰν Χν <καταξιωθῶμεν><sup>73</sup>. Die armenischen Formulare haben die Formel nicht weniger als fünfmal<sup>74</sup>, davon einmal in der Umstellung Ἰησοῦς Χριστός

<sup>68</sup> Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (1905), cap. 5, 2: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ὁ δημιουργός . . .

<sup>69</sup> Rahmani S. 42/43: *memores ergo mortis tuae et resurrectionis tuae, offerimus tibi panem et calicem, gratias agentes tibi, qui es solus deus in saeculum et salvator noster*. Das T. D. ist eine monophysitische Erweiterung der *Ap. Konst.*; darum dürfte das pathetische *deus in saeculum* . . . auf einfaches *θ. κ. ὁ. ἡ.* zurückgehen. Rahmani übersetzt, trotzdem die Formel Prädikatsnomen ist, *saluator*; vgl. Einl. Anm. 4.

<sup>70</sup> Anaphora, *Schlußdoxologie* eines Bußgebets (Br. 205, 29).

<sup>71</sup> *Lib. Sacram. Mozar.*, „*post Sanctus*“ am Fest der hl. Cäcilia (Sp. 28, 5).

<sup>72</sup> *Rit. Armen.*, Epiphaniehymnus (S. 180); *Euchol.* ἀκολουθία τῆς κοινῆς παρακλήσεως, κανὼν des hl. Joh. v. Damaskus († um 750) an Maria (S. 460).

<sup>73</sup> Hg. von Karl Schmidt in *Ntlche Studien für G. Heinrici* (1914). Die Gebete, enthalten im Berliner Papyrus 13 415, stammen aus der Wende des 2. zum 3. Jh.

<sup>74</sup> *Rit. Armen.*, Mönchsweihe (S. 149): . . . the grace of our Saviour J. Chr., who has saved us from . . . death; ebda zur Matut. (455); dort nochmals; ebda zur

ὁ σωτήρ ἡμῶν<sup>75</sup>. Das Mozarabische Sakramentar hat einmal die Normalgestalt<sup>76</sup>, einmal folgende Umstellung: *Iesus saluator noster Christus*<sup>77</sup>.

2. Bei den Armeniern gibt es mehrere Abarten der alten Formel ὁ σϥ. ἡμ. Ἰ. Χϥ., sichtlich Abkürzungen, wo entweder Ἰησοῦς oder Χριστός allein auftritt. Namentlich diese letztere Form ist als Refrain in Litaneien beliebt: „Let us pray our Saviour Christ“<sup>78</sup>.

3. Dagegen in der festen Prägung Χριστός ὁ σωτήρ ἡμῶν ist die Formel sehr alt und wahrscheinlich primäre Bildung; sie begegnet bereits in den *Apost. Konstit.* Ihr Geltungsbereich scheint nicht über Syrien und die nördlichen Nachbargebiete hinausgedrungen zu sein<sup>79</sup>. Die Variante Ἰησοῦς ὁ σϥ. ἡ. ist nur halb so oft vertreten, jedoch in den gleichen Formularen, in denen die vorige steht<sup>80</sup>. Bei der singularischen Spielart Χϥ. ὁ σϥ. μου kommen naturgemäß wieder nur einige poetische Beispiele in Betracht<sup>81</sup>.

Non (474): the manifesting of the mighty God and our Saviour J. Chr. Die Hss. führen den Wortlaut des Tagzeitegebets von der Terz bis zur Vesper auf Johannes Mandakuni († um 500) zurück.

<sup>75</sup> Ebda zur Terz (469): to God who loved mankind and to Jesus Christ our Saviour. Ein weiteres Beispiel für diese Gestaltung steht auf der Grenze literarischen und liturgischen Gepräges: im Ordinationsdekret des koptischen Patriarchen für die Bischofsweihe (*Sacramentum ordinis Coptitarum* hg. und ins Französ. übers. von V. Ermoni in der Rev. de l'Or. Chrét. 4 (1899) 105—115, 416—427, 591—604; 5 (1900) 247—253; unsere Stelle 4 (1899) 418 = 424).

<sup>76</sup> *Lib. Sacram. Mozar.: Domin. de Lazaro „ad Pacem“* (210, 2).

<sup>77</sup> Ebda „*inlatio*“ der feria IV „*post Vicesima*“ (202, 11).

<sup>78</sup> *Rit. Armen.*, Priesterbegräbnis (S. 268); ebda „Canon of making a Father (Abbot)“ Diakonikon (157); ebda zur Sext (472); zur Non (474). (Die 3 letzten Stellen Litaneien.) Die Möglichkeit, daß es sich bei diesen Beispielen auch um Umstellungen der Formel 3 handeln könnte, ist abzulehnen. Nicht die Wörter, sondern die Wortfolge ist für die Bildung und Abart einer Formel maßgebend. Nur in den lateinischen Texten herrscht auch hierin große Willkür.

<sup>79</sup> Vierzehn Belegstellen. A. K. VIII 8, 5: Gebet über die Täuflinge; Anaph. der syr. Jakobiten, Epiklese (Br. 100); Anaph. der Nestorianer, Einleitungsgebet (Br. 249, 8); Nestoriosliturgie, Diakonikon vor dem Euchar. Hochgebet (Ren. II 627); ebda während des Hochgebets (Ren. II 629); und nochmals am Schluß desselben (632); *Rit. Armen.*, Royal Anthem (S. 306); ebda nestor. Nachtoffizium v. Epiphanie (S. 312); nestorianische Bischofsweihe, Vesperhymnus (Assem. XIII, 47); Ges.-Buch des Severos Nr. 163, Epiphaniehymn. (PO VII 624); ebda Nr. 211, zu den *μυστήρια προσφορικά* von Joh. Aphthon. (S. 674): nur im Urtext, die syr. Bearb. hat: „Christ the Saviour of all“; *Euchol.*, ἀκολουθ. τοῦ θείου νιπτήρος (S. 376): Χριστός γὰρ ὁ σωτήρ ἡμῶν . . . σῶσον ἡμᾶς ἀγαθὲ ὡς φιλόανθρωπος; armen. Anaphora, „*inclinatio*“ (Br. 429, 32); *Rit. Armen.*, 3. Hauptgebet zur Kreuzweihe (S. 46); ebda als einleitende Preisformel bei zwei weiteren Gebeten (S. 49); ebda Begräbnis eines Mönches (S. 162).

<sup>80</sup> Sieben Stellen. A. K. VII 26, 2, Dankgebet nach dem Herrenmahl; ebda VIII 13, 10, Vorbereitungsgebet zur hl. Kommunion (Br. 24, 7); Anaph. der Nestorianer, Vorbereitungsgebet (Br. 251, 12); Abendliturgie der nestor. Epiphaniefeyer (*Rit. Armen.* S. 306); ebda (S. 307); nestorian. Bischofsweihe, Hymnus (Assem. XIII 50); Ordination des Katholikos (Assem. XIII 97).

<sup>81</sup> Ges.-B. des Severos Nr. 323, Lied d. Archimandriten Johannes (PO VII 759); *Euchol.*, ἀκ. τοῦ μικροῦ ἀγιαμοῦ, κανών (S. 210).

4. Die Formel kommt auch in wesentlich veränderten Sondergestalten vor. Einmal ist sie durch die Bezeichnung „Gottessohn“ erweitert<sup>82</sup>, mehrmals ersetzt diese den Christusnamen überhaupt<sup>83</sup>, in zwei Fällen macht ein zwischengeschobenes „et“ es zweifelhaft, ob sie zur *σωτήρ*-Formel gehört und das ganze Gebilde nicht eher zur Formel *σωτήρ ἡμῶν* (Anm. 57 u. 58) zu rechnen ist<sup>84</sup>. Ein solcher Zweifel besteht auch bei einem Ausdruck im armenischen Ritual der Krankenkommunion<sup>85</sup>: „With thy peace, Christ and Saviour“. Das einmalige Vorkommen dieser Verbindung, mehr noch die Nebeneinanderordnung eines Namens und eines Titels<sup>86</sup> verweist sie strenggenommen auch in die Behandlung der kürzesten Form; vgl. S. 9 zu Anm. 13. Es gibt übrigens noch einige Fälle, wo bei den Elementen: Christusname — *σωτήρ* ein *ἡμῶν* fehlt. Meist handelt es sich um poetische Stücke oder um die bereits (Anm. 78) erwähnte Freiheit der Lateiner gegenüber den Formeln<sup>87</sup>.

**d) Zusammenfassung der Formeln b) und c):** *Χριστός ὁ θεός  
καὶ σωτήρ ἡμῶν.*

Bei der Zusammenstellung der Elemente *Χριστός-θεός-σωτήρ* haben sich unter den acht Beispielen, die es davon gibt, auch nicht zwei übereinstimmende gefunden. Man wird darum schwerlich von einer besonderen Formel reden können, sondern vielmehr darin gelegentliche Erweiterungen der im vorigen Kapitel behandelten Formeln 'σωτήρ + Name Jesu' um den Begriff *θεός* zu erblicken haben. Man hätte auch von der Formel *ὁ θεός καὶ σωτήρ ἡμῶν* ausgehen können, doch machen die Formeln stark den Eindruck, als sei „*θεός*“ aus dogmatischen Gründen in die *Χριστός-σωτήρ*-Formeln eingefügt

<sup>82</sup> Maronit. Bischofsweihe (Assem. X 12): . . . *pater unigeniti Iesu Christi filii dei saluatoris nostri*.

<sup>83</sup> Vielleicht gehört hierher auch die Anm. 4; zitierte Stelle des *Test. Dom.*, wo die Begriffe *unigeniti tui* und *saluatoris nostri* durch den folgenden Relativsatz zusammengefaßt sind: *quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem*; *Lib. Ordinum Mozar.*, 4. Psalmenantiph. d. Totenvesper (Sp. 399, 25): *libera nos, fili dei saluator noster, alleluia, allel.*; *Lib. Sacram. Mozar.*, „*inlatio*“ in diem S. Mariae (Sp. 52, 28): *saluatorem nostrum unigenitum tuum*.

<sup>84</sup> *Miss. Goth.* 2. „*praefatio*“ aus der Vormesse der Vigil von Epiph. (237) I. Chr. *filium eius et salu. nostrum*; *Sacr. Mozar.*, „*alia (missa)*“ s. *Iacobi* (65, 20): *dei filius et saluator noster*.

<sup>85</sup> *Rit. Armen.* 117.

<sup>86</sup> In der Tat ist in der Entstehungszeit eines solchen Textes *Χριστός* nur als Name, nicht mehr als Titel empfunden worden.

<sup>87</sup> *Horol.*, Fest des Mart. Tryphon (S. 24): *Χρῶ τῷ σωτήρι*; *Euchol.*, *κανὼν ἀναπάνσμος εἰς νήπια τελευτήσαντα* (436): *Χριστέ σωτήρ*; ebda *καν.* des Joh. Damasc. (464): *τὸν σωτήρα Χριστόν*; *Rit. Armen.* Bußgebet (197): „the Saviour J. Chr.“; *Antiph. v. St. Peter, Inuent. Crucis, ad laud.* (107): *Salua nos, Christe salu.* = Karoling. Sakramentar Nr. 204 (S. 60\*), *ante „cruz“ ad uesperas domini*; *Lib. Sacr. Mozar.*, „*inlatio*“ S. *Iuliani* (94, 14): *Christum saluatorem*.



worden. Da man unter  $\delta \theta ε \delta \varsigma \kappa α ι \sigma ω τ \eta ρ \eta \mu \omega \nu$  schon ohnehin immer Christus verstand, war doch eine (sekundäre) Voranstellung des Namens überflüssig. Ein Beweis für die Richtigkeit jenes Eindrucks ist die Tatsache, daß sowohl  $\theta ε \delta \varsigma \kappa α ι \sigma ω τ \eta ρ \eta \mu \omega \nu$  als auch die unten angeführten Verbindungen bei den Nestorianern vollständig fehlen, während die Liturgien ihrer Nachbargebiete sie gelegentlich haben<sup>88</sup>.

e)  $\delta \kappa \upsilon ρ ι ο ς \kappa α ι \sigma ω τ \eta ρ \eta \mu \omega \nu \text{ Ἰησοῦς Χριστός.}$

1. Kürzere Fassungen.

a) Ähnlich wie um die Formelelemente  $\theta ε \delta \varsigma - \sigma ω τ \eta ρ$  baut sich durch Erweiterung und mancherlei Veränderung eine reichgestaltige Gruppe von Formeln um die Elemente  $\kappa \upsilon ρ ι ο ς$  und  $\sigma ω τ \eta ρ$ . Die überwiegende Mehrzahl aller  $\sigma ω τ \eta ρ$ -Formeln ist mit  $\kappa \upsilon ρ ι ο ς$  gebildet. Das mag damit zusammenhängen, daß  $\kappa \upsilon ρ ι ο ς$  der eigentliche, stehende Titel für den „Herrn“ Jesus ist<sup>89</sup>. Die kürzeste Formel ist  $\kappa \upsilon ρ ι ο ς \sigma ω τ \eta ρ$ . Sie kommt nicht sehr häufig vor und bezieht sich immer auf Christus<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> A. K. VIII 5, 7 in dem großen Ordinationsgebet:  $\tau ο \upsilon \acute α γ ι ο \upsilon \pi α ι δ \acute ο ς \sigma ο \upsilon \text{ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν}$ ; ebda am Schluß der Katechumenenmesse (Funk 9, 10):  $\delta ι \acute α \tau ο \upsilon \text{ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν}$ . Bei Brightman (S. 9, 17) lautet die Formel (nach Lagardes Text):  $\delta ι \acute α \text{ Χριστοῦ καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν}$ ; ebda am Schlusse des Gebets nach der Ektenie (Funk 11, 6):  $\acute ε ν \text{ Χριστῷ σου, τῷ νῖῳ τῷ μονογενεῖ, τῷ θεῷ καὶ σωτῆρι ἡμῶν}$ . Diesmal bietet Br. (S. 12, 31)  $\text{Χριστός}$  mit Artikel:  $\acute ε ν \text{ τῷ Χριστῷ σου τῷ μονογενεῖ, τῷ θεῷ καὶ σωτῆρι ἡμῶν}$ . Auf  $\text{Χριστός}$  mit Artikel wird später zurückzukommen sein. Priesterweihe der Maroniten, *instructio* (Ass. IX 162): *Christi dei nostri et saluatoris nostri*. Armenische „Liturgie“, Schlußsegen (Br. 456, 2): Christ o God our Saviour. *Rit. Armen.*, Mönchsweihe (145): the only-begotten God and Saviour Jesus Christ; ebda, Priesterbegräbnis (275): Christ God our Saviour. *Gelasian.* Sp. 187, Segensgebet über die, so *de Arriana ad catholicam redeunt unitatem, in nomine Iesu Christi dei saluatoris nostri*; *Lib. Sacram. Mozar.*, „missa“ s. *Ioan. Evang.* (68, 7): *Christo deo et salvatori nostro*; ebda, „alia (missa)“ am Dienstag der Karwoche (229, 13): *saluator noster Christe deus, cuius ex proximitate passionis gaudemus*.

<sup>89</sup> Vgl. Phil. 2, 11.

<sup>90</sup> 1. *Leonian.*, Messe s. *Stephani* (Sp. 627); 2. *Antiph. Gregor.*, *Natiu. domini, II nocturn.* (S. 185, 6) = S. 187; 3. *Antiph. von St. Peter, III Dom. adu. II noct.* (S. 26); 4. *Sacr. Gallic.*, „*praefatio*“ in *missa prima Paschae* (Sp. 749); 5. *Miss. Gothicum*, „*collectio*“ ss. *Ioan. et Iacobi* (Sp. 223); 6. *Liber Sacram. Mozarab.*, „*alia*“ in *Apparitione domini* (Sp. 87, 11); 7. ebda „*ad missam*“, *ordo de primitiis* (648, 12); 8. Chirotonie des maronitischen Patriarchen (Ass. X 89), Glaubensbekenntnis des Ordinandenden, *dominus saluator*; 9. *Rit. Armen.*, Segen über dargebrachtes Korn (61). Vielleicht ist hier noch eine Stelle einzureihen, die bei ihrer Verwendung sicher als Formel zu gelten hat, wenn auch gegenüber den vorhergehenden Beispielen eine Lockerung vorliegt. Sogen. Kleine Basileiosliturgie (Ren. I 25) *oratio inclinationis: per filium tuum unigenitum Iesum Christum dominum nostrum, ad quem nos . . . clamamus dicentes: domine, miserere nostri, o saluator*. Nicht formelhaft jedoch ist im Euchologion von Thmuis c. 25 im Gebet für den Klerus die prädikative Aussage von Gott Vater:  $\sigma \acute ε \tau \acute ο ν \sigma ω τ \eta ρ α \kappa α ι \kappa \upsilon ρ ι ο ν \acute ε π ι \kappa α λ \acute ο \upsilon \mu ε \theta α$ .

β) Die Fassung [κύριος ὁ σωτὴρ ἡμῶν] gibt es nie im Griechischen, sondern nur einigemal in lateinischen Texten<sup>91</sup>.

γ) [κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν] *dominus et saluator noster* findet sich mehrmals in westlateinischen Formularen, stets ohne den Namen J. Chr.<sup>92</sup>.

δ) Umstellungen. Es überwiegt die Folge: *saluator noster et (ac) dominus*. Sie steht im mozarabischen Sakramentar — und nur hier! — nicht weniger als sechsmal<sup>93</sup>. Dasselbe Sakramentar hat zweimal *dominus noster et saluator*<sup>94</sup>. Diese Reihenfolge bezeugt auch die Präfation *festo ss. Innocentium* des *Leonianum* und des *Sacram. Bergomense*<sup>95</sup>. *Gelasianum* und *Sangallense* haben in einer gemeinsamen Präfation: *saluator et dominus noster*<sup>96</sup>.

## 2. κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

In dieser stehenden Erweiterung findet sich die κύριος καὶ σωτὴρ-Formel schon in dem Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis, Freundes und Zeitgenossen des hl. Athanasius<sup>97</sup>, ferner in dem Pa-

<sup>91</sup> *Antiph. von St. Peter, Natiu. III noct.* (S. 38) = ebda *Laud. Epiphan.*; *Miss. Gallic. Vetus*, „post Nomina“ in *Rogationibus* (602); *Sacram. Gallic.*, „collectio“ der Missa *pro defunctis* (Sp. 896); *Lib. Sacram. Bergomens.*, *benedictio cerei* am Karsamstag (Nr. 524) = *Man. Ambros.* Sp. 201, 9; eine Variante: *Antiph. Greg.*, *fer. V* vor *Natiu.* (S. 175): *dominum saluatorem meum* = *Antiph. von St. Peter, Domin. II Adu. I noct.* (frei nach Is. 8, 17).

<sup>92</sup> *Miss. Gallic. Vetus*, „incipit praefatio orationis dominicae“ (Auslegung des Vaterunsers für die Täuflinge, Sp. 531); *Sacram. Gallic.*, „contestatio“ an Stephanus (655); *Liber ordinum Mozar.*, Segensformel der „oratio ad paruulum, quem parentes ad doctrinam offerunt“ (39, 11); *Lib. Sacram. Mozar.*, „inlatio s. Columbae“ (Sp. 77, 10) mit *unicus filius tuus*; ebda, „missa“ s. *Bartholomaei* (374, 18); ebda *inlata de uno confessore* (471, 12); dazu eine Stelle, bei der nach Ausweis der Hss. *dominum et* späterer Zusatz ist: *Sacr. Sangall.*, Präfation zu „item alia Dominica [vor (!) Epiphanie]“ (Nr. 88).

<sup>93</sup> *Lib. Sacr. Moz.*, „post Nomina“ s. *Sebast.* (102, 5); „benedictio“ (104, 8); „ad orat. dominicam“, *de initio quadrages.* (155, 25); „missa“ *feriae VI* „post Lazaro“ (221, 4); „inlatio“ *fer. III Maior. Hebd.* (230, 5); „ad Pacem“ *fer. IV Mai. Hebd.* (232, 7). Vielleicht darf man in diesem Tatbestand einen Hinweis auf einen gemeinsamen Verfasser dieser Formulare sehen, vorausgesetzt, daß eine wünschenswerte Untersuchung weitere Stützpunkte dafür ergibt.

<sup>94</sup> Ebda, „post Sanctus“ *missae „de Muliere Samarit.“* (169, 25); ebda, „missa“ *S. Crucis.*

<sup>95</sup> *Leon.* (Sp. 170) = *Sacr. Bergom.* Nr. 165.

<sup>96</sup> *Gelas.*, *praefatio in octaua Natiu.* (13) = *Sangallense* Nr. 79.

<sup>97</sup> Gebet zur Salbung der Täuflinge (Funk 15, 1): παρακαλοῦντες, ὥστε τὸν κύριον ἡμῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ἐνεργῆσαι αὐτῷ ἱατρικὴν καὶ ἰσχυροποιητικὴν δύναμιν [scil. τῷ ἐλαίῳ] . . . καὶ οὕτως . . . συνενωθῆναι τῇ ποίμνῃ [ἡμᾶς] τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; 161 f., über das Salböl: ἐπικαλούμεθα σε τὸν ἔχοντα πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν τὸν σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων, πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν (!) καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὥστε διὰ τῆς θείας καὶ ἀοράτου σου δυνάμεως τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τούτῳ . . . ἀναμένοντες τὰς ἐπουρανίους τῆς ζωῆς ἐλπίδας καὶ αἰωνίους ἐπαγγελίας] τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auffällig ist die Anspielung auf das Medizinische. Die Zitate zeigen die enge Häufung der Formeln.

pyrus von Dêr Balyzeh<sup>98</sup>. Eine weitere Belegstelle enthält die jerusalemische Jakobusliturgie<sup>99</sup>. Sehr häufig steht die Formel in den Texten der oberen Nilländer<sup>100</sup>, ein paarmal findet sie sich bei den Nestorianern<sup>101</sup> und geradezu auffallend oft bei den Armeniern<sup>102</sup>.

Es besteht kein innerer Zusammenhang zwischen dem Gebets-

<sup>98</sup> Schermann, S. 15, 1, Epiklese: *πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς πα[ρὰ σοῦ] | δόξης [κα]ὶ καταξίωσον κατ[απ]έμψαι | τὸ πνεῦμα τ[ὸ] ἁγίόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα | ταῦτα (5) [καὶ ποιήσ]ον τὸν μὲν ἄρτον | σῶμα τ[ὸ]ῦ κυρίου καὶ | σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [τὸ] δὲ ποτήριον αἵμα τῆς καινῆς [διαθ...]*

<sup>99</sup> Schlußformel des Gebets zum Friedenskuß (Br. 43, 16): *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ κτλ.*

<sup>100</sup> Äthiopische Anaphora, nach der Epiklese (Br. 190, 37); nach der Kommunion (Br. 192, 10); zur Entlassung (Br. 192, 25); Liturgie der abessinischen Jakobiten (Br. 195, 42), Vorbereitung: Gebete der Danksagung (203, 18); Ruf des Diakons vor dem Evangelium (220, 20); in der „Messe der Gläubigen“ dreimal (223, 12; 224, 8; 225, 8); *Rituale Aethiopicum*, Taufritus (Bessar. 29 S. 38—71) immer in der Verbindung *pater domini et salvatoris nostri Iesu Christi*; S. 43 Gebet zur Handauflegung über die Mutter; 45 (2.) Gebet über den Täufling; ebda über das hl. Öl; 47 vor der Salbung; 49 „*super eos, qui nomina sua dederunt pro baptismo*“; ebda zur 1. Kniebeugung (zweimal!); 51 zur 2. Kniebeugung; ebda zur 4. Kniebeugung; 53 nach dem Glaubensbekenntnis; 65 im (Paradigmen-)Gebet der „*consecratio Iordanis (i. e. baptisterii)*“; Firmritus (Bess. 29, 248—53): 253 nach Anlegen der weißen Kleider; ebda über den Kranz; ebda zur Handauflegung; Trauritus, „*über coronae seu matrimonii*“ (Bess. 29, 254—283): Schlußgebet (283); (2.) Ölungsritus nach dem (arabischen) *liber substantiae* (Bess. 30, 213—31), 215, Gebet über das Öl. Dieselbe Formel steht ohne Verbindung mit *πατήρ*: Taufritus S. 43, am Schluß des Gebets zur Handauflegung; 47, nach der Salbung; 53, am Schluß des Gebets nach dem Glaubensbekenntnis; Firmritus 253, zum Aufsetzen des Kranzes; Trauritus 267, am Schluß des 10. Gebets; 275, nach der Bekleidung der Brautleute; insgesamt 30 mal!

<sup>101</sup> Liturgie der Nestorianer (Br. 271, 36 rechts), nach dem Glaubensbekenntnis; Nestorianischer Katechumenenritus (Ass. I 197), am Schluß der *benedictio olei*; dazu noch Firmritus von Antiocheia, syrisch, zwei Stellen (Ass. III 155 und 176).

<sup>102</sup> Liturgie der Armenier (nach Brightman), die Formel steht an folgenden Stellen: S. 428, 4 r., Anfang des Bittgebets; 433, 19 l., am Schluß des Liedes der Kleriker beim Großen Einzug; 433, 28, Schlußformel des Priestergebets; \*438, 22, zur Epiklese; \*439, 11, 12 und 15, Einsetzungsworte, jede Stelle dreimal wiederholt; 444, 4 Schluß des Großen Fürbittengebets; \*449, 5 Elevation; \*452, 23 r. Ausspendungsformel der Kommunion. Es ist zu bemerken, daß die Formel sechsmal (\*) in der Verbindung steht: *the body and blood of our ...*, bzw. die beiden species einzeln. Die andern Fälle sind die bekannte Anfangs- oder Schlußformel, die die Beziehung des *σωτήρ* zum himmlischen Vater ausdrückt. Dies gilt auch zumeist für die folgenden Stellen. *Rit. Armen.* \*S. 36, Weihe von Kelch und Patene; in der Kreuzweihe, 45; ebda 48; 98, im Taufritus (die Worte „and Saviour“ fehlen in der von Conybeare zugrunde gelegten Haupt-Hs., stehen jedoch in den übrigen); ebda 100; 121, Gebet beim Begräbnis eines Laien; 128, Anfangsformel ebda, an Christus; 165, Mönchsbegräbnis ≅ 128; 233 Schlußf., zur Ordination eines Ältesten; 236; 238; 240; 244, Begräbnis eines Priesters; ebda 245; ferner 250; 270; 281, im Gebet, Kinderbegräbnis; 293; 448, im Mitternachtsoffizium; 460, Matutin; 470, in der Terz; 472, im Gebet, zur Sext. In folgenden Fällen steht die Formel absolut, also ohne Erwähnung der Sohnschaft Christi: *Rit. Arm.* 256, beim Priesterbegräbnis; ebda 272; 117 zur Krankenkommunion; 447 im Mitternachtsoffizium; 469 zur Terz (zweimal!); 471 zur Sext, von Johannes Mandakuni.



inhalt und dem Gebrauch gerade dieser Formel. Denn neben ihr kennt die armenische Liturgie noch eine Menge von anderen. Nur ein Fall hebt sich durch seine an sich formelhafte Verwendung von den andern ab: „Blessed be our Lord and Saviour Jesus Christ. Amen.“ Dieser Segensspruch ist verschiedentlich im Tagzeitengebet anzutreffen<sup>103</sup>. Angesichts dieses häufigen Gebrauches wirkt es um so gegensätzlicher, daß die lateinische Kirche die Formel in ihrer Grundfassung nur viermal, je zweimal in gallikanischen und mozarabischen Texten, aufweist<sup>104</sup>. Davon ist eine Stelle wegen der adjektivischen Erweiterung *communis* besonders bemerkenswert.

### 3. Umstellungen und sonstige Veränderungen.

Beachtet man an einer der letztgenannten Stellen die Wortstellung *Christus Iesus*, so bleiben für die gesamte lateinische Liturgie nur mehr zwei Stellen übrig, welche die Normalgestalt der Formel *κ. κ. σρ. ἡ. ὁ. ἱ. Χρ.* enthalten. Alle übrigen Zitate werden sie in mehr oder minder verdrehter Wortfolge zeigen; es liegen beinahe sämtliche mathematisch möglichen Umstellungen vor, von denen einige auch gelegentlich in Liturgien des Orients anzutreffen sind<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> S. 449 im Mitternachtsoffizium; 452 am Schluß desselben; 475 in der Non nach dem Vaterunser; 487 in der ‚Hour of peace‘ (Vesper) vor dem Vaterunser. Zusammen 42 Stellen!

<sup>104</sup> *Miss. Gallic. Vel.*, „*ad pedes lauando*“ in der Osternacht (Sp. 574); *Gelas.*, Auslegung des Vaterunsers für die Katechumenen am Tage vor Palmsonnt. (Sp. 82); *Lib. Sacram. Mozar.*, „*post Sanctus*“ des *commune unius iusti* (488, 25) jedoch mit der Umstellung *Chr. I.*; ebda, s. *Torquati et soc.* „*missa*“ (314, 12): *petentes a communi domino et salvatore nostro Iesu Christo*.

<sup>105</sup> *Rotulus Rauennas* Z. 167 ff.: *Christus dominus et salvator*; *Sacram. Gallic.*, Kanon der Weihnachtsmesse (Sp. 621): *sacratissimum diem celebrantes, in quo incontaminata virginitas huic mundo edidit saluatorem I. Chr. dominum n. = Gelas.* Sp. 7; *Sangallens.* Nr. 13; *Lib. Ordinum Mozarab.*: Schlußformel eines Exorzismus der Taufe (Sp. 26, 6): *domino n. I. Chr. et salu.* Ähnlich lautet eine Stelle im *Rit. Armen.*, (1.) Hauptgebet der Kreuzweihe S. 41: *our Lord J. Chr. the Saviour*; *Sacramentum ordinis Coptitarum*, Dekret des Patriarchen (Rev. Or. Chrét. 4, 419 = 425): „Laßt uns bitten unsern Herrn J. Chr., unsern Heiland.“ *Missale Gothicum*, „*immolatio*“ vom Donnerstag der Osterwoche (Sp. 345): *domino I. Chr. salu. n.*; ebda, „*ante orat. domin.*“ der ersten *missa dominicalis* (419): *Iesu Christi domini ac saluatoris n.* Dieselbe Fassung im *Rit. Aethiopicum* (Bess. 29 S. 45), Schlußformel des Gebetes über das hl. Öl: *per unigenitum filium tuum I. Chr. d. et salu. n.*; ebda, Gebet vor der Salbung (S. 47): *qui unus es deus iustitiae cum unigenito filio tuo Iesu Christo, domino et salvatore n. et Sp. sancto*; *Lib. Sacram. Mozar.* „*missa*“ s. *Genesisii* (Sp. 408, 6): *Christi domini et saluatoris n.*; „*benedictio*“ der Messe vom 4. Adventssonntag (22, 19): *Iesu Christi domini n. et saluatoris*; „*bened.*“ des Mittwochs in der 3. Fastenwoche (Sp. 188, 5): *Iesus saluator ac dominus noster*; „*missa*“ der Messe „*in mediante festo*“ (Mittfasten) (190, 29): *expectantes beatam illam spem passionis et resurrectionis filii dei, . . . et manifestationem gloriae beati (!) et saluatoris domini nostri Iesu Christi*; Karoling. Sakram., hg. v. Metzger, *Zwei karoling. Sakramentare vom Oberrhein* (1914): *consecratio manuum* beim Bischof (S. 17\* Nr. 48): *saluatoris domini n. Iesu Chr.*

## f) κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

Die Elemente der beiden Formeln: ὁ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν und: ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός finden sich in der nunmehr zu besprechenden Formel zusammen: ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Diese Fassung ist als normal zu betrachten; nur gelegentlich steht θεὸς voran; auch alle andern Umformungen stellen sich als seltene Ausnahmen heraus. Mehr als irgendeine andere Formel ist sie in der alexandrinischen Liturgie vertreten. Man begegnet ihr fast auf jeder Seite der griechischen wie koptischen Formulare. Gewöhnlich steht sie in der Verbindung „Gott, der Vater unseres (folgt die Formel)“ oder „Dein eingeborener Sohn, unser Herr usw.“. Wichtige Gebete werden besonders gerne so eingeleitet oder geschlossen. Alte Formeln sind durch diese σωτήρ-Formel bereichert und dadurch noch feierlicher gestaltet worden<sup>106</sup>. Wie mechanisch das zuweilen geschah, zeigt ein Beispiel aus einem abessinischen Text besonders deutlich: in einem durchaus an Gott Vater gerichteten Gebet wird Gott mit der vollen Formel (einschl. „Jesus Christus“) angeredet<sup>107</sup>. Ohne Hervorhebung des Vater-Sohn-Verhältnisses steht sie zuweilen in der Wendung: *accipiat* <ordinandus> *mer-*

(= *Pontif. Roman.* ebda). Verschiedene gallische Lokalritualien haben folgende Salbungsformel bei der Taufe: *signum saluatoris domini n. J. Chr. in* (folgt die zu salbende Stelle des Körpers) *pono* (Assem. II 64 aus dem Kloster s. Germani in Pratis, 9.—10. Jh. und ebda S. 84: *Rituale Ecclesiae Lemouicensis*). *Liber Ord. Mozar.* Sp. 72, 13, *ordo uisitandum uel perungendum infirmum* (72, 13): *Iesu, saluator noster et domine, qui es uera salus et medicina*; dieselbe *F. Lib. Sacr. Moz., s. Thomae „ad Pacem“* (611, 4); *Lib. Ord. „ad Pacem“* der Messe für verstorbene Priester (Sp. 409, 14): *Christe, saluator noster et domine*; *Lib. Sacr. Moz., s. Cucufati „post Nomina“* (498, 28): *Christe Iesu domine et saluator*. Zwei in ihrer Art verwandte Umstellungen enthält in der Liturgie der Nestorianer das Elevationsgebet (Br. 287, 24): *celebrating this great . . . mystery of the passion and the death and the burial and the resurrection of our Lord our Saviour Jesus Christ* (vgl. die ganz gleichlautende Stelle mit abweichender Formel Br. 271, 40 r.); zur Brotbrechung (Br. 290, 26 r.): *by thy compassion we break . . . the body and the blood of our Saviour our Lord J. Chr.* Endlich ist einmal der Name Christi ersetzt worden; *Liber Sacr. Mozar. „inlatio“ s. Columbae* (770, 10): *unici filii tui domini et saluatoris nostri*.

<sup>106</sup> Griechische Markosliturgie von Alexandrien: Br. 113, 14, Anfang des Vorbereitungsgebets: *εὐχαριστοῦμεν . . . σοι κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα*; 114, 23 für den *Βασιλεὺς: Δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου κτλ.*; 115, 6 für den Bischof (ebenso); im Hochgebet 126, 3; ebda 132, 11: *πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ* (Formel); Epiklese 133, 23; ebda 134, 8; mit *σῶμα* und *αἷμα*: 137, 11 und 140, 6 r.; 140, 9 r. Liturgie der kopt. Jakobiten: Br. 160, 5; Z. 26; 161, 12: Vorsprüche von Fürbitten: „again let us pray God almighty the Father of our Lord . . . Christ“; 180, 2, genau entsprechende Einleitung eines Dankgebets: „again let us give thanks to God . . .“

<sup>107</sup> Anaph. der abessin. Jakobiten, Br. 195, 34: Vorbereitungsgebet des Basileios v. Antiochien.

*cedem oeconomorum fidelium in aduentu domini eqs.*<sup>108</sup>. Wohl ein dutzendmal kehrt die Formel wieder in der griech. Markosliturgie, fast immer mit Erwähnung der Sohnschaft<sup>109</sup>, und ebenso in den verschiedenen Anaphoren des Nilgebiets, die von ihr abhängig sind<sup>110</sup>, ja in denen der Kopten, die Renaudot gesammelt hat, womöglich noch öfter<sup>111</sup>. Denselben Tatbestand erweisen die koptischen Texte des Rituale<sup>112</sup>. Dagegen fällt auf, daß die äthiopischen Weiheriten sie nur spärlich anwenden, dazu nur in bestimmten Riten: bei der Firmung (*ordo chrismatis*), der Trauung und der Letzten Ölung<sup>113</sup>.

Gelegentlich, doch nicht gerade selten findet sich diese Formel im byzantinischen Ritus in einer Schicht von Texten, die sich nach Form und Verwendung als jünger erweisen<sup>114</sup>. Die übrigen Riten,

<sup>108</sup> Ordinationsritus der Kopten: Priesterweihe (Rev. Or. Chrét. 4, S. 111/115); Bischofsweihe (ebda 597/603–4); der alexandrin. Jakobiten: Weihe des Patriarchen (Ren. I 480); der Maroniten: Bischofsweihe (Assem. X, 114).

<sup>109</sup> Anm. 106.

<sup>110</sup> Liturgie der koptischen Jakobiten, Br. 147, 4 Gebet der Danksagung; 147, 20 Anfang eines andern Dankgebets; 147, 37 am Schluß desselben; 158, 1 Schlußformel des letzten Gebets vor der Gläubigenmesse; 183, 23 Inklinatation; 185, 4; 187, 10; Liturgie der abessin. Jakob.: Br. 202, 12; 20; 203, 10; 212, 31; 225, 26; 227, 13; 232, 4; 235, 29; 238, 21; 29; 34.

<sup>111</sup> Alexandrinische griechische Basileiosliturgie: Ren. I S. 58, 59, 60, 65, 66, 69 (zweimal), 73, 75, 77, 79, 80, 83, 85 und 88. Griechische Gregoriosliturgie ebda S. 98, 106 (zweimal), 118. Koptische Gregoriosliturgie ebda S. 26, 31 (zweimal), 35. Sogen. Kleine Basileiosliturgie, koptisch, ebda S. 2 (zweimal), 3, 5, 10 (zweimal), 11 (zweimal), 12, 13, 14, 16, 19, 21, 22 und 23.

<sup>112</sup> Koptischer Taufritus (Assem. II): S. 156/7 Anfangsformel der *oratio pro catechumenis*; 159 Schlußformel der *Impositio manuum*; 169 Segensformel ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κτλ. nach II. Kor. 13, 13; Katechumenenritus (Assem. I): S. 141 Gebet über die Mutter des Kindes; 145 über die Katechumenen; 146 über den Chrisam; 147 (zweimal) und Schlußf. in einem zweiten Gebet über das hl. Öl; 150 über die Täuflinge; 151 zur Kniebeugung; 152 zur 2. Kniebeugung; 153 ebenso; 154 Schlußf. zur 2. Kniebeugung; 155 Anfangsf. zur 4. Kniebeugung; 160 Anfangsf. nach dem Glaubensbekenntnis. Koptischer Firmritus (Ass. III): S. 87 Anfangsf. zum Anlegen der weißen Kleider; 88 in demselben Gebet; 95 Anfangsf. des Gebets zur Spendung der Kommunion. Mit Ausnahme der Segensformel Ass. II S. 169 ist gar keine Stelle vorhanden, wo nicht in der Verbindung der Formel das Sohnesverhältnis Christi ausgedrückt ist. Es ist also ein ähnlicher Sachverhalt festzustellen wie im *Rituale Aethiopicum* S. 51 f., wie denn die Zusammenstellung beider Rituale überhaupt zum Vergleich herausfordert. Ordinationsritus: Priesterweihe (Rev. Or. Chrét. 4 S. 109/114); Bischofsweihe, ebda S. 593/600, 595/602; Weihe des Metropolitans ebda V S. 247/251; dazu noch Ordination des jakobitischen Patriarchen von Alexandria, Ren. I 484; vgl. Anm. 108.

<sup>113</sup> Äthiopischer *ordo chrismatis*, Bess. 29: S. 251 zweimal als Schlußformel bei Gebeten über das Chrisamgefäß; 253 zur Handauflegung; ebda Trauritus: 269 über das Salböl; 261 am Schluß des 6. Gebets. Ritus der letzten Ölung, am Schluß des 5. Gebets, Bess. 30 S. 17. Als einzige Stelle in der Anaphora muß die obenerwähnte (Anm. 107) gelten. Sinnstörend wie sie ist, muß sie als späteres Einschleusen in ein ganz fremdes Formelgebiet angesehen werden.

<sup>114</sup> Byzantinischer Ritus, (orthodoxe) Chrysostomoslit., Br. 356, 30 über die hl. Gefäße; 395, 4; 7; 23 Ausspendungsformel der Eucharistie: τὸ τίμιον . . . σῶμα



soweit sie überhaupt hier in Betracht kommen, haben die Formel bei weitem nicht so häufig: die syrischen Jakobiten (bezw. Maroniten)<sup>115</sup> und Rom (in einem einzigen Falle!)<sup>116</sup>. Einige Varianten gibt es in jakobitischen<sup>117</sup> und armenischen Formularen<sup>118</sup>. Der lateinische Westen ist jedoch bei dieser Formel auch mit Varianten kaum vertreten<sup>119</sup>. Es handelt sich dabei um Stellenwechsel von „Gott“ und

(αἷμα) τοῦ κυρίου κτλ. Basileioslit. des 9. Jh., Br. 330, 3 r.; 8 r.: wie bei Chrysostomos, zweimal. *Euchologion* 329, ἐπὶ καθιερώσει ἀντιμυνσίαν: θυσίας τοῦ . . . σώματος καὶ . . . αἵματος τοῦ κυρίου . . .; 374 ἀκολουθία εἰς ψυχροραγοῦντα, Anfangsformel; 382 ἀκολ. τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς, zur ersten Kniebeugung: σὲ παρακαλοῦμεν . . . (folgt die Verbindung mit δέσποτα, πατὴρ τοῦ . . .); 408 εὐχαὶ τῆς ἀνομβρίας, in einem „Gebet des hl. Basileios d. Gr.“, Schlußformel; 478 εἰς ἱερέα ἐννυνιασθέντα; Anhang S. πη', εὐχὴ εἰς τὸν εἰσερχόμενον εἰς διακονίαν: ἔλκει καὶ φιλανθρωπία . . . Schlußformel; S. πθ' in einem kurzen Gebet zur 'Ἰστορήσις' eines neuen Bildes als Anfangs- und als Schlußformel. *Horologion* S. 143, Mariengebet des Paulus Monachos „μόνης τῆς εὐεργέτιδος“, Schlußformel; ebda in den Rubriken zu den höchsten Festen: Weihnachten 215, Beschneidung, Epiphanie 224, Verklärung (am 6. VIII). Das *Typikon von Grottaferrata* enthält die Weihnachtsantiphon zu den Ps. 134, 109 und 86: ἡμεῖς δοξολογοῦμεν τὴν γέννησιν κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου κτλ.

<sup>115</sup> Jakobuslit. von Jerusalem (Br. 33, 14 r.): Anfangsformel des Gebets am Beginn der Katechumenenmesse; ebda am Anfang des Vorgebetes zum Vaterunser (S. 58, 19). *Testam. Dom.* (I, 84/85), *proclamatio diaconi: supplicemus dominum, deum salvatoremque nostrum I. Chr.* (ܡܠܟܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ). Lit. der syrischen Jakobiten (Br. 73, 16) im letzten Gebet der Vormesse; ebda 86, 20 im Eucharistischen Hochgebet; ebda 96, 5 als Schlußformel. Maronitischer Weiheritus (Ass. IX 8), Chirotonie des Psaltes, im Gebet; ebda Bischofsweihe (Ass. X 95), im Gebet; beidemale in der Beziehung zum Vater.

<sup>116</sup> *Ordo Romanus* (Murat. XIII 3) Sp. 56, Anfangsformel für Diakonen- und Bischofsweihe, Ordinationsgebete: *auxiliante domino deo et salvatore nostro I. Chr. ligimus eqs.* = Gelas. Sp. 32; = Karoling. *Sakramentar* S. 17\*.

<sup>117</sup> Liturgie der syrischen Jakobiten (Br. 83, 27), Schlußformel zum Friedenskuß: „through our Lord God and Saviour Jesus Christ, thine only Son our Lord“; ebda 89, 1 und 9, zur Konsekration (zweimal).

<sup>118</sup> Liturgie der Armenier, Br. 419, 4, in der Prothesis: „the Lord God and our Saviour J. Chr.“ Man kann nicht sagen, daß es sich hier um die Normalformel, bloß in anderssprachiger Gestalt handelt, denn diese findet sich, wenigstens bei den Syrern, neben der Variante. Hier ist am besten anzureihen eine andere Stelle aus der Armenierliturgie Br. 428, 1 l., im Fürbittengebet: „of the Lord God and of our Saviour J. Chr. . .“. Aus der Übersetzung geht nicht klar hervor, ob es sich um eine einheitliche Formel handelt, oder ob unter „Lord God“ der himmlische Vater zu verstehen sei. Ein solcher Fall steht nicht einzig da. Er wird ganz deutlich auf einer kretischen Grabinschrift (*American Journal of Archeology* 11 [1896] 604 = Cabrol, *DACL* 3 II, 3030 f.): Μνήμης ἁγίου ὀνομα | ἐντάδε κίτε Ἐπικτήτιανός ἐποδιάκων | πράξεων ἀγαθῶν | Χριστὸν καὶ σωτήρα θεὸν ὁμολογῶν . . . Eine einzelne Fassung hat die Formel einmal im *Rituale Armen.* 476, Gebet des Gregorius Illuminator († um 332, die ihm zugeschriebenen Werke werden ins 5. Jh. datiert; vgl. Bardenhewer, *Patr.*<sup>3</sup> S. 510) zur Non: „the Lord God our Saviour J. Chr.“; eine andere ebda 451, Mitternachtsoffizium: „our God and Lord and Saviour J. Chr.“; ferner armenische Liturgie Br. 455, 2, Schlußformel des Dankgebets.

<sup>119</sup> *Sakramentar. Bergomense* Nr. 1044, *postcommunio* der Vigil von St. Laurentius: *per dilectissimum filium tuum deum, dominum et salvatorem nostrum, qui tecum* = *Man. Ambros.* Sp. 332, 3. Die Schlußformel *per te eqs.* ist sonst in

„Herr“, oder um ein fehlendes „und“. Erwähnenswert sind noch zwei alte Hss. der Markosliturgie<sup>120</sup>, in denen (in ein und demselben Text) die Wortfolge normal ist, jedoch der Name J. Chr. fehlt. Zweimal ist die Normalgestalt bereichert um das Epitheton *φιλάνθρωπος*<sup>121</sup>.

**g) κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ καὶ παμβασιλεὺς ἡ. Ἰ. Χρ.**

In bestimmten Fällen wird zu den drei Elementen der Formel: *κύριος-θεὸς-σωτὴρ* noch ein viertes hinzugefügt: *παμβασιλεὺς*. In dieser erweiterten Gestalt liegt die Formel vor in einer Reihe von Stellen, die nach Herkunft und Zusammenhang denen mit der unter f) behandelten Gestalt genau entsprechen<sup>122</sup>. Offensichtlich sollten in denjenigen Formularen, die bereits immer die erweiterte Formel *κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ* anwenden, die eindrucksvollsten Stellen durch die Bereicherung um *παμβασιλεὺς* zu noch größerer Feierlichkeit emporgehoben werden!

In den nichtgriechischen Liturgien finden sich noch einige *σωτήρ*-Formeln mit dem Äquivalent zu *βασιλεὺς*, die jedoch alle nicht mit der griechischen *παμβασιλεὺς*-Formel übereinstimmen. Demgegenüber ist seltsam, daß im griechischen Sprachgebiet keine *σωτήρ*-Formel mit *βασιλεὺς* vorhanden ist<sup>123</sup>.

beiden Formularen nie ausgeführt! *Liber Ord. Mozar.* Sp. 76, 39, Schluß eines Beschwörungsgebets: *deum uiuum dominum et saluatorem nostrum in saecula saeculorum.*

<sup>120</sup> Br. 139, 1 r (*Rotulus Vaticanus* Nr. 207 und das Kontakarion von Messina [12. Jh.], hg. v. Swainson, *Greek liturgies* 1886): Gesang des Liturgen vor der Kommunion: *καὶ γέγονεν εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν καὶ διαδίδονται τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις.*

<sup>121</sup> *Euchol.*, *εὐχὴ εἰς τὸν εἰπορευόμενον εἰς διακονίαν* (S. πθ'); Lit. der abessin. Jakobiten (Br. 221, 33), beidemal Schlußformel.

<sup>122</sup> Markosliturgie, Br. 134, 10 f., in der Epiklese *ἱερεὺς ἐκφώνως: τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον . . . ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα . . . , τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*; griechische Gregoriosliturgie, Ren. I S. 106, ebenfalls zweimal in der Epiklese; Liturgie der koptischen Jakobiten, Br. 156, 29 Lobpreis vor dem Evangelium; 165, 8 in der Danksagung; 176, 5 nach dem Trishagion; 176, 20 zu Beginn des Einsetzungsberichtes; 178, 4 zu Beginn der Epiklese; 179, 21 Schlußformel derselben. Gewöhnlich ist die Formel auch wieder mit dem Ausdruck des Verhältnisses zum himmlischen Vater verbunden. Koptischer Taufritus, Ass. II 163, *consecratio aquae: deus caelorum . . . pater domini et dei et regis et saluatoris n. I. Christi*; ebenso in der Ordination des koptischen Patriarchen (Ren. I 474). Zu beachten ist die Umstellung!

<sup>123</sup> Nestorian. Nachtoffiz. von Epiphanie (*Rit. Armen.* 311): „Christ our Lord and our King and our Saviour“; Nestoriosliturgie, Preisgebet, der röm. Präfation entsprechend (Ren. II 627): *deus noster et pater domini regis et saluatoris n. I. Christi, spei nostrae*; *Rit. Armen.*, Priesterbegräbnis (S. 273) „our King and Saviour Christ“; *Sacram. Gallic.*, „contestatio“ der missa cotidiana dominicalis (Sp. 884): *Iesu Christo filio tuo domino, deo, rege et saluatore nostro*; dagegen gehört *Apost. Konst.* VII 33, 2 nicht hierher: *αἰῶνι σωτὴρ ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν* sind offenbar zwei Formeln.

## h) σωτήρ mit andern Substantiven.

Wie der Königsbegriff, so finden sich gelegentlich auch andere mehr oder weniger formelhafte Ausdrücke, die zu σωτήρ in syndetische oder appositionelle Verbindung treten. Da einige dieser Formeln nur einmal vorkommen, so muß neben der Häufigkeit eines Ausdrucks das ἡμῶν als Kriterium der Formelhaftigkeit gelten; in einzelnen Fällen können beide Begriffe auch durch ein gemeinsames Adjektiv oder ein Genetiv-Attribut verbunden sein. Es soll nicht verschwiegen werden, daß es bei einer Anzahl von Stellen kaum zu entscheiden ist, ob sie nun hier oder in andern Zusammenhang eingeordnet werden sollen. Die Formeln sind:

1. σωτήρ καὶ εὐεργέτης <sup>124</sup>.
2. σωτήρ καὶ ζωοδότης <sup>125</sup>.
3. [σωτήρ καὶ λυτρωτής] *saluator et redemptor* (nie im griechischen Sprachgebiet) <sup>126</sup>.

<sup>124</sup> Euchologion von Thmuis 28, 10, Schlußformel des großen Fürbittengebets: σὺ γὰρ εἶ ὁ σωτήρ καὶ εὐεργέτης, σὺ εἶ ὁ πάντων κύριος καὶ βασιλεὺς, σὲ παρακεκλήκαμεν ὑπὲρ πάντων. Wenn hier auch ἡμῶν fehlt, so tritt die Formelhaftigkeit klar hervor durch die ganze Satzkonstruktion, σὺ γὰρ εἶ, welche die Schlußformel zahlloser griechischer Gebete umspannt, und auch innerlich dadurch, daß das parallele Paar von Ehrentiteln, κύριος καὶ βασιλεὺς durch πάντων zu einem formelhaften Ausdruck zusammengezogen ist. Großes Euchol. S. 23, ἀκολουθία τοῦ ὁρθρου: εὐχαριστοῦμέν σοι κύριε ὁ θεὸς τῶν σωτηρίων ἡμῶν, οἱ πάντα ποιεῖς εἰς εὐεργεσίαν τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἵνα διαπαντός πρὸς σὲ ἀποβλέπωμεν, τὸν σωτήρα καὶ εὐεργέτην τῶν ἡμετέρων ψυχῶν. (Diese Formel wird unter dem Abschnitt σωτήρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν ausführlich zu behandeln sein.) Das Gebet richtet sich allgemein an Gott. Ebda 269, Mönchsexequien, ἀντίφωνον: εὐεργέτα σωτήρ ἡμῶν.

<sup>125</sup> Großes Euchologion S. 209, ἀκολουθία τοῦ μικροῦ ἁγιασμοῦ, Heirmos an die Theotokos: Ζώωσόν με· ἡ τεκοῦσα ζωοδότην καὶ σωτήρα· σῶσον ταῖς πρεσβείαις σου. Als poetisches Stück ist diese Stelle wenig beweiskräftig. Es fehlt zwar ἡμῶν, und auch die Stellung hat der Dichter vertauscht; dennoch ist die Verbindung als Formel belegt durch die fernere Verwendung in der Liturgie der Nestorianer, Br. S. 264, 16, im Großen Fürbittengebet: „for the memorial of the blessed mart Maryam the holy virgin mother of Christ our saviour and lifegiver let us (pray)“. Es ist auffallend, daß auch die marianische Sphäre an beiden Stellen herrscht. — Man wird hier eine dritte Stelle unterbringen dürfen, da das „quickener“ der Übersetzung wahrscheinlich dem syrischen ܡܫܠܝܡ = ζωοποιῶν, ζωοδότης entspräche: *Rit. Armen.* 236, Ordination eines Ältesten, (schließungsweise) an Gott schlechthin gerichtet: „Lord God almighty, maker of all things, Saviour and quickener and renewer of mankind“.

<sup>126</sup> *Lib. Ord. Mozar.* Sp. 23, sogen. Ritual A der *benedictio olei*: *nec enim aliut non est sub celos, in qua nos salbos fieri oportet, nisi in te salvatorem et redemptori nostro.* Das entartete Latein spricht für späte Entstehung; *Lib. Sacram. Mozar.* Sp. 70, 4, „inlatio“ *Ioan. Euang.*: *post manifestationem in carne redemptoris nostri domini Iesu Christi et saluatoris*; ebda 86, 14, „missa“ in *Apparitione domini*: *in laudem dei saluatoris redemptorisque nostri.* *Sacr. Gallicanum*, Sp. 921, „*alia oratio*“ *super paenitente*: *saluator redemptorque noster, qui . . .*



4. [σωτήρ καὶ φύλαξ] *saluator et custos* <sup>127</sup>.  
 5. Verschiedene Bezeichnungen, außergriechisch <sup>128</sup>.

### III. σωτήρ mit Genetiv-Attribut.

#### a) σωτήρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Es mußte bei der Vielgestaltigkeit der letzten Beispiele schon einige Male auf Stellen vorgegriffen werden, wo σωτήρ mit Genetiv-Attribut zur Formel verbunden begegnete. Es war darunter der Genetiv τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Dieser ist denn auch gerade in der formelhaften Verbindung mit σωτήρ sehr verbreitet. Wie diese Formel entstanden ist, dafür gibt es keine sichere Erklärungsmöglichkeit. Vielleicht könnte sie auf den semitischen Gebrauch zurückgehen, statt = ἡμῶν gleichwertig zu sagen: = τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Dem widerspricht aber, daß es gerade im Syrischen ein uraltes liturgisches Lied gibt (Br. 254, 26 u. ö.), nach den Anfangsworten Lakhumara genannt, das der Tradition als so alt gilt, daß sie es schon den am Grabe des Heilandes wachehaltenden Engeln in den Mund legt:

Dich, den Allherrn bekennen wir,  
 Dich, Jesus Christus, verherrlichen wir;  
 Denn du bist der Beleber unserer Leiber,  
 Und du bist der Heiland unserer Seelen.

Hier ist klar der Gegensatz zwischen Leib und Seele betont, der doch schwerlich einem Syrer überhaupt eingefallen wäre, wenn er bereits die Redensart statt gekannt hätte — ebensowenig wie es unsereinem einfallen würde, an die Assoziativ-Vorstellung „Leiber“ zu denken, wenn wir von der „Seelenzahl“ einer Einwohnerschaft hören. Der Gegensatz kommt auch bisweilen unmittelbar in der Formel selbst zum Ausdruck, wenn es heißt: σωτήρ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν. Er ist vielmehr schon in der ältesten Fundstelle dieser Formel ausgesprochen, im *Martyrium Polycarpi*, das jedenfalls noch dem 2. Jh. angehört (siehe oben S. 5). Es liegt freilich noch nicht die feste Bindung zur einheitlichen Formel vor <sup>129</sup>.

<sup>127</sup> *Sacram. Gelas.* Sp. 185 „collecta“ der Oktav von Pfingsten: *timentium te domine saluator et custos, auerte ab ecclesia tua . . .* = *Sacr. Sangall.* Nr. 844; ebda Sp. 377, „oratio in natale genuinum“: *deus uita fidelium, timentium te saluator et custos.*

<sup>128</sup> *Rit. Armen.* (S. 468) zur Prim: „guide of life and giver of peace Christ our God . . .; for thou art our helper and saviour“; ebda 178, Epiphaniehymnus: „blessed Saviour Emanuel“. Koptische Bischofsweihe (*Rev. Or. Chrét.* 4, 591/99), Gebet des Metropolitans, an den Vater: „Toi qui est la force pour nous secourir, le médecin et le sauveur“ (hier ganz vereinzelt für „Heiland“ nicht das sonst übliche griech. Lehnwort, sondern die kopt. Bezeichnung). *Liber Ord. Mozar.* (Sp. 366, 29), *ordo uotiuus de energumeno*: *te auctorem dominum et saluatorem ac medicum caelestem lacrimosis precibus imploramus*; hier ist wieder die Annahme zwei verschiedener Formeln möglich.

<sup>129</sup> Die verschiedentlich in der Formel begegnende Gegenüberstellung von *ψυχή* und *σῶμα* geht vielleicht auf dogmatisch-orthodoxe Strömungen der Urkirche zurück,

Die verbreitetste und neben der syrischen Lakhumara sicher älteste Stelle für diese Formel ist das „griechische Ave-Maria“. Es muß älter sein als das Ephesinum von 431, da der Theotokos-Gedanke darin noch keine Rolle spielt und auch in keinem Formular hineininterpoliert ist, etwa: τὸν θεὸν καὶ σωτῆρα. Würde es aber aus nestorianischen Kreisen stammen, so hätte man es im orthodoxen Ritus erst recht umgeformt. Der älteste nachweisbare Gebrauch ist durch die Jakobusliturgie bezeugt. Es steht dort in dem Fürbittengebet vor der Verlesung der Diptycha (Br. 56, 25) und lautet: Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σου. εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου, ὅτι σωτῆρα ἔτεκες τῶν ψυχῶν ἡμῶν = Markosliturgie, Br. 128, 30; ferner oft im griech. Euchologion<sup>130</sup>. Die Jakobusliturgie schließt mit einer liedartigen εὐχὴ ἀπολύσεως des Diakons (Br. 37, 25):

ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν πορευόμενοι,  
 σὲ ὑμνοῦμεν τὸν σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν.  
 δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι  
 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.  
 σὲ ὑμνοῦμεν τὸν σωτῆρα τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Obschon es in diesem Hymnus nicht klar wird, ob unter σωτῆρ Christus zu verstehen sei, muß man es bei dem antiphonarischen Gebrauch der Formel wohl annehmen. Die weiteren Fundstellen sind nicht so alt und bemerkenswert, doch ist ihre Zahl nicht gering<sup>131</sup>.

gegen die Leugner der Auferstehung des Fleisches, die Sadduzäer und gnostischen Dualisten, wo die Orthodoxie eine Stütze finden mochte an Stellen wie Röm. 8, 11 b ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζῶσποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν oder Röm. 8, 23 b ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ . . . στενάζομεν νόθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν· τῇ γὰρ ἐλπιδὶ ἐσώθημεν.

<sup>130</sup> Eine koptische Variante hat Crum herausgegeben, vgl. Cabrol, DACL I Sp. 2068 f. Sie steht auf einem Ostrakon des 8. Jh.: . . . καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου ὅτι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν συνέλαβες, λυτρωτὴν τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Diese Gestalt macht den Eindruck der Sucht zu schwülstigen Erweiterungen, die der liturgischen Sprache der Kopten eigen ist.

<sup>131</sup> Liturgie der syrischen Jakobiten (Br. 78, 12): Während die Gesänge des Severos durch das Volk vorgetragen werden, spricht — in der Katechumenenmesse — der Priester ein Gebet, dessen Schluß lautet: „o Christ our God and the hope of our life and the Saviour of our souls for ever. Amen.“ Die Lakhumara steht auch in der Prothesis der Nestorianerliturgie (Br. 249, 36), und daran schließt sich ein Gebet (250, 6): „thou, my Lord, art in truth the quickener of our bodies and thou art the good saviour of our souls and the constant preserver of our lives.“ Alexandrinische Basileiosliturgie (Ren. I 81) *oratio pacis* (?): ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἰλασμός ἐστιν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἰλασμός τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὁ φωτισμός καὶ σωτῆρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Das Gebet richtet sich an den Vater! Priesterweihe der Maroniten (Assem. IX, 138) nach der Salbung: . . . *attollamus tibi gloriam . . . atque filio tuo unigenito salvatori animarum nostrarum*; das *Rituale Armen.* bietet die Formel in veränderter Gestalt (S. 142), Mönchsweihe, wiederum an den Vater gerichtet: „fashion him in thine image, o Saviour of soul and body“; *Euchol.* (S. 23), Schluß des schon erwähnten 6. Orthrosgebetes: σὺ γὰρ εἶ ὁ βασιλεὺς τῆς εἰρήνης καὶ σωτῆρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ κτλ. . . . Derselbe Schluß steht in einem Gebet für Kaiser und Heer (S. 457); ebda (S. 110), Antiphon zu den Stufenpsalmen

In zwei Fällen palästinensisch-syrischen Ursprungs wird die Formel dadurch erweitert, daß zu *σωτήρ* noch *φύλαξ*, zu *ψυχῶν* aber *σωμάτων* tritt: im Firmritus von Antiochien und in der Jakobusanaphora. Zu diesen steht eine genaue Parallele, auch des Kontextes, in der alexandrinischen „Liturgie des hl. Markos“<sup>132</sup>.

### b) *σωτήρ τοῦ κόσμου*.

Von noch größerer Bedeutung und Verbreitung ist die Formel *ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου*. Sie ist auch noch älter als *σωτήρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν*; kommt sie doch bereits zweimal im N. T. vor. Alte liturgische Stellen sind jedoch für ihre Verwendung nicht namhaft zu machen.

#### 1. Im Gebetstext oder in der 3. Person.

Die altertümlichste Stelle dürfte sein ein Responsorium, das in der Liturgie der Abessinier nach dem Vaterunser abwechselnd von Priester und Volk gesprochen (?) wird (Br. 235, 5):

The hosts of the angels of the Saviour of the world, io, io, io! —  
stand before the Saviour of the world —  
and encompass the Saviour of the world, io, io, io! —  
even the body and blood of the Saviour of the world,  
(and) let us come before the face of the Saviour of the world, io, io, io<sup>133</sup>!

Eine Art Seitenstück dazu stellt ein vierstrophiger Taufhymnus in einem jakobitischen Taufritual dar, dessen drei letzte Strophen die Formel als eine Art von Refrain haben (Assem. II 247f.):

2. Alleluja; laus tibi et patri, qui misit te, Iesu, saluator mundi.
3. Alleluja; Benedictus qui suo nos baptismo sanctificauit, Iesus, saluator mundi.
4. Alleluja, benedictus qui suo nos baptismo emundauit, Iesus, saluator mundi (الله؟ الله؟ الله؟).

Auch die Maroniten haben einen ähnlichen Schlußvers der Hymnen zu den Ordinationsweihen: *exaudi orationem nostram et miserere*

der Vormesse: Ἰησοῦ παντοδύναμη ὁ σωτήρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν = Br. 345, 23; ebda, Schlußlied der ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος (S. 234): τῷ τε θύσανι φιλανθρώπων πατρὶ καὶ τῷ ἐνδόξῳ θύματι τοῦ θεοῦ τῷ σωτῆρι τῶν ψυχῶν ἡμῶν; ebda (391) Pfingstliturgie, erstes der Schlußlieder: μεθ' ὧν (τῶν μαθητῶν) τὰς καρδίας σὺν τοῖς γόνασιν κλινάμενοι ἐν πίστει προσκυνήσωμεν τῷ ἀγίῳ πνεύματι· στηριχθέντες· σωτῆρι τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Hier ist also der Hl. Geist der *σωτήρ*! *Miss. Goth.* (Sp. 293) *alia missa ieiunii*, Prälation: *tu animam nostram castifica corporis animaeque saluator et aeternae felicitatis benigne largitor. Per (!)*. Einzige abendländische Stelle!

<sup>132</sup> Jakobuslit., vor dem Evangelium (Br. 38, 5): σὺ γὰρ εἶ ὁ εὐαγγελισμὸς καὶ φωτισμὸς, σωτήρ καὶ φύλαξ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, ὁ θεὸς καὶ ὁ μονογενὴς σου υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα . . . = Markoslit. Br. 118, 2; „*solutio coronae*“ (Assem. III 235): *quia tu es sanctificatio, illuminatio, saluator et custos animarum nostrarum et corporum, tibi que gloriam attollimus eqs.*

<sup>133</sup> Die Haupths. hat das „io“ nicht.



*nostri, Saluator mundi*<sup>134</sup>. Bemerkenswert ist der antiphonarische Gebrauch sowie das häufige Vorkommen in poetischen Texten.

Bei den Lateinern macht sich ein Vorherrschen der *saluator mundi*-Formel besonders in der Weihnachtsliturgie bemerkbar<sup>135</sup>.

<sup>134</sup> So: Assem. IX 19 Weihe des Psaltes; 32 Weihe des Lektors; 149 Priesterweihe, zweimal; 212 Weihe eines churôjo (Chorbischofs?), zweimal. Ferner: Kirchengesangbuch des Severos, PO VII 796 Nr. 361. Äthiop. Trauritus, Gebet über den Bräutigam (Bess. 29, 280/1): (*dominus*) . . . *nobis conseruet regnum regis nostri, omnes exercitus et principes et ei concedat victoriam super inimicos per intercessionem dominae nostrae Mariae genitricis saluatoris mundi*; Euchol. ἀκολουθία τοῦ μεγάλου . . . σχήματος (235), Theotokion des 2. Heirmos des Eingangskanon; ebda (370) ἀκολουθία εἰς ψυχωρραγόντα, in einem Kontakion nach Habakuk 3 (ῥδὴ δ'); Horol., Troparion zur Non (S. 109), das „griechische Stabat mater“, beginnend: τὸν ἀμνὸν καὶ ποιμένα καὶ σωτῆρα τοῦ κόσμου· ἐν τῷ σταυρῷ θεωροῦσα. Es gehört mit zu jenen alten Hymnen, die der griechischen mit der koptischen Kirche gemeinsam sind. Zur Feier der Ὑπαπάντη gehört eine alte Antiphon, die wohl sicher wie dieses Fest selbst aus Jerusalem stammen dürfte (Cabrol, DACL I s. v. Antienne): κατακόσμησον τὸν νυμφῶνά σου Σιών . . . ὃν λαβὼν Συμεὼν ἐν ἀγκάλαις αὐτοῦ ἐκήρυξε λαοῖς δεσπότην αὐτὸν εἶναι | ζωῆς ἀθανάτου | καὶ σωτῆρα τοῦ κόσμου. Diese Antiphon wird heute noch in der römischen Lichtmeßprozession gesungen: *Adorna thalamum tuum Sion . . . quem accipiens Simeon in ulnas suas praedicavit populis dominum eum esse uitae et mortis et saluatorem mundi*. Rit. Armen. (42) in der Kreuzweihe; ebda (142), bei der Mönchsweihe in einem Gebet an Gott Vater: „o Saviour of the world“; ebda (262) beim Priesterbegräbnis.

<sup>135</sup> Leonian. (Sp. 765) *de Natiuit. domini* = Gregor., in die Nat. ad S. Petrum Nr. 5, postcommunio = *Sacr. Bergomense, ad matut. Natiu.* Nr. 111 = *Manuale Ambros.* (Sp. 456, 29) *commune Natiu. ad horas* = ebda (Sp. 59, 8) zur Messe. Leonian., mense Iunio, (Sp. 531) *nat. s. Ioan. Bapt. „secreti“*; Gregor., s. Ioan. Bapt. „ad missas“ Nr. 2 (S. 77); ähnlich das *Sacram. Gallicanum, „post Nomina“ s. Ioan. Bapt.* (Sp. 782). Gregor. (S. 18) „*aliae orationes*“ in *Epiphania* Nr. 6 = *Sacr. Sangall.* Nr. 105 = *Man. Ambros.* Sp. 876 = *Sacr. Bergom., uig. Epiph., ad uesp.* Nr. 192; = ebda 195; ähnlich; *Sacram. Gallic.* Sp. 15, in *uigil. Theophaniae, postcommunio* = *Sacr. Sangall.* Nr. 94; *Antiph. Gregor. monast.* S. 186, *Natiu. matut.* = *Antiph. v. St. Peter* (S. 38) (III. noct.) mit kleiner Veränderung; ebda S. 188, *Natiu., ad laud.* = *Antiph. St. Peter* (S. 46) in *uigil. octau. Nat.* Ebda S. 189, *Natiu., ad uesperas*: Resp.: *natus est nobis saluator mundi*, „Vers“ (= unser „Resp.“): *qui est Christus dominus in ciuitate David. Antiph. von St. Peter, uig. Natiu.* (S. 36) *ad laud.*: Vers.: *crastina die delebitur iniquitas terrae, Resp.: et regnabit in nobis saluator mundi* = [S. 38 II noct. *Natiu.*; ebda S. 48 II noct. *Epiph.*: *Hic est dies praeclarus, in quo saluator mundi apparuit*. Eine einzige s. m.-Stelle außerhalb der Weihnachtsliturgie hat der heutige röm. Ritus aufzuweisen: *Rituale Rom., ordo commendationis animae*, Gebet nach der Paradigmenlitanei: *Domine I. Christe, s. m.*; *Manuale Ambros.* (Sp. 53, 3). Respons. der Matutin von Weihnachten; ebda Sp. 59, 32; ebda Sp. 76, 13: „*ad crucem*“ am 28. XII; ebda 80, 1, *Domin. intr. oct. Natiu. „in Laudate“*. Pontific. Mediolanense (hg. v. Magistretti, 1897). Nr. 7 der *Consecratio regis* S. 116, zur Schwertübergabe; *Man. Ambros.* (Sp. 246, 10) Antiphon zur (1.) Litanei der Rogationen: *miserere nobis, saluator mundi kyrie*. Die Stelle entspricht ungefähr dem heutigen: *fili redemptor mundi deus, miserere nobis*; so noch lange in den Litaneien mancher Lokalriten (vgl. Dold, *Rit. v. Konstanz* S. 70, 5; 122, 28). Ebda (Sp. 258, 26) am 2. Tag der Litaneien, 12. Antiphon: *et nostram paenitentiam suscipe misericors et salua nos, saluator mundi. Sacram. Bergom.* Nr. 680, *oratio* an Himmelfahrt: *altitudinem, ad quam mundi saluator (!)*

## 2. σωτήρ τοῦ κόσμου als Schlußformel.

Ganz auffällig und in der gesamten christlichen Liturgie einzigartig ist der Gebrauch des *Missale Gothicum* und des *Sacram. Gallicanum Vetus*, eine sehr große Zahl der Orationen zu schließen: *saluator mundi* —, oder *praesta saluator mundi, qui uiuis et regnas cum deo patre* eqs. Die Formel steht nicht bloß im Vokativ bei an Christus gerichteten Gebeten, sondern auch in der 3. Person bei der mit *fratres karissimi* eingeleiteten *Collectio* zu Anfang der Messe; z. B. *Goth.* (Sp. 222) „missa“ in *natale Ioann. et Iacobi* oder ebda. in der (2.) „*praefatio*“ der Vigilmesse von Epiphanie (Sp. 237):

omnipotentem dominum, fratres karissimi, et Iesum Christum filium eius et saluatorem nostrum . . . uniuersi summis precibus deprecamur, ut . . . qui haec <miracula> operatus est in terris, nobis quoque propitius adesse dignetur in cunctis delictis, saluator mundi. qui cum.

Es handelt sich bei den Gebeten um den aus den römischen Messen bekannten, antithetischen Orationsstil; an den beendeten Gebetswunsch schließt das *s. m.* oft recht gezwungen an. Neben der erweiterten Formel *praesta s. m.* findet sich auch *per te Christe s. m.* Trotz dieser verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten kommt es vor, daß *s. m.*, wenn es nicht auf Gott Vater bezogen wird, grammatisch unmöglich ist. So im folgenden Fall: *Goth.* (Sp. 349), „*praefatio*“ der „*missa clausum Paschae*“: *deum, qui . . . unicum filium suum mittere dignatus est, fratres kar., . . . exoremus . . . <ut> haec munera plebis suae benedicere dignetur. Sal.* (sic!). An manchen Stellen ist es unbestimmt gelassen, ob *s. m.* folgt, da im Text nichts von einer Schlußformel angedeutet ist, nicht einmal die üblichen Abkürzungen *Sal.* oder *s. m.*<sup>136</sup>. Zuweilen ist das Fehlen der *s. m.*-Formel schein-

*ascendit.* Karoling. Sakramentar S. 60\* Nr. 204, Antiphon „*ad crucem*“ der Sonntagsvesper: *o cruz benedicta, quia in te pendit saluator mundi et in te triumphauit rex Iudaeorum. Liber Ord. Mozarab.* Sp. 245, 6 „*ad Pacem*“ der Ordinationsmesse: *saluator mundi, uerbum patris aeterni* (Anfangsformel); *Lib. Sacram. Mozarab.* 167, 19 „*ad Pacem*“ der *missa de muliere Samaritana*: ebenso; dazu endlich eine späte Stelle im Breslauer Rituale von 1319 (hg. v. Ad. Franz [1913]): zur Krankenkomunion (37, 7): *credis quod hoc sit Christus salu. mundi?* Viele Zitate sind darum ausführlich gegeben, weil sie teils die wenigen, in der heute gebräuchlichen röm. Liturgie enthaltenen *saluator mundi*-Stellen bezeugen, teils aber den heutigen ähnliche Texte, bei denen die Abweichung von den heutigen gerade in der Verwendung der *s. m.*-Formel besteht.

<sup>136</sup> Es ist zu beobachten, daß die Schlußformel oft ganz mechanisch angehängt wird. In der griechischen Liturgie wurden weiter oben schon Beispiele angetroffen, wo ein Gebet an Christus mit der trinitarischen Doxologie in der 2. Person schließt. Ja in den lateinischen Formularen ist oft die Wahl gelassen. So schließen die *excita*-Orationen des Advent im *Greg.*: *per d. n.*, im *Sacr. Sangall.* dagegen: *qui cum deo patre uiuis.* Manchmal heißt es daselbst, z. B. Nr. 13 X 8: *per dominum uel qui cum.* Geradezu grammatisch unmöglich wird die mechanische Anfügung der Schlußformel beispielsweise in folgenden Fällen: *Gelas.* Sp. 248 „*collectio*“ der *Inuentio s. crucis*: *deus qui in praeclara salutiferae crucis inuentione passionis tuae*

bar beabsichtigt, da hinter der Satzkonstruktion ein *per* folgt. Immerhin kann hier auch *per te saluator mundi* vorausgesetzt werden. Man kann, zumal bei der rein mechanischen Anfügung der s. m.-Formel ohne Rücksicht auf den Inhalt, keine Schlüsse auf die Herkunft der Gebete selbst daraus ziehen, jenachdem ob die Formel vorhanden ist oder nicht. Außerdem liegt das *Missale Gallic. Vetus* in einer sehr verstümmelten Gestalt vor. Daß der Abschreiber der grundgelegten Hs. des *Miss. Gothicum* nicht konsequent war, geht schon aus den willkürlichen Abkürzungen der Formel hervor. Es ist also gar kein zusammenfassendes Urteil über die beiden Sakramentare möglich, ob die Schlußformel s. m. zu allen Gebeten feststehender Abschluß war oder nur in bestimmten Fällen. Das aber muß abschließend gesagt werden: Im *Miss. Gothicum* und *Miss. Gallic. Vetus* haben wir eine einheitliche Liturgieschicht vor uns von der Eigenart, daß in ihr, von der zufällig nur diese beiden Zeugnisse vorliegen, die Schlußformel s. m. zuhause ist. An allen übrigen Fundstellen wirkt sie als Seltenheit<sup>137</sup>.

*miracula suscitasti* . . . schließt: *Per*. Manchmal sind solche sinnstörenden Konstruktionen berichtigt worden. So *Gelas. Sp. 335: Gregem tuum, pastor bone, placatus intende et oues, quas pretioso sanguine redemisti, diabolica non sinas incursione lacerari. „Per“*. Das *Sangall. Nr. 1570* hat verbessert: *qui cum deo patre et spiritu sancto*. Man hat auch ohne diese Verbesserung die Gewißheit, daß sich die Oration an Christus richtet. Nicht so ein Redaktor des *Gelas.*, der *Sp. 99* für *Cena domini* das Gebet folgendermaßen „verbessert“: *quos pretioso sanguine filii tui redemisti* . . . „*Per*“.

<sup>137</sup> Diese sind: *Gelas. Sp. 422*, am Schluß der *commendatio animae: Praesta saluator mundi, qui cum patre uiuis dominator et regnas deus in unitate Spiritus sancti in saecula*. Diese Schlußformel weicht auch sonst merklich von dem gewöhnlichen Schema ab. *Sacram. Gallican. (Sp. 712)* Einleitung der *missa in symboli traditione; Manuale Ambros. (Sp. 448, 4) commune ad horas, ad primam, Oration: Dirigere et custodire . . . ut hic et in aeternum per te semper salui esse mereamur, Iesu Christe s. m. qui uiuis*. Dasselbe Gebet steht heute in der *Prim* des Römischen Breviers in etwas veränderter Gestalt: *Dirigere et conseruare, . . . ut hic et in aeternum te auxiliante salui et liberi esse mereamur, s. m., qui . . .* Aus der heutigen Fassung geht im Gegensatz zu der ambrosianischen mit keinem Wort hervor, daß unter s. m. Christus zu verstehen sei. Außer diesem gibt es in der heutigen römischen Liturgie nur noch ein einziges Beispiel mit s. m. in der *conclusio*: Das 3. Weihegebet der Kerzenweihe an Lichtmeß; es ist deutlich an Christus gerichtet und schließt: *Per te, Iesu Christe s. m., qui in trinitate perfecta . . .; — Pontific. Mediolan., „oratio in quoquina“* (unter den Benediktionen für jeden Raum des Klosters S. 71\* Nr. 9) *qui regnas cum patre et Sp. sancto s. m. . .* Die Stellung hinter der trinitarischen Klausel läßt auf spätere Zutat der Formel schließen; ebda *oratio introeuntis in basilicam* (S. 75) = Karoling. Pontif. (S. 75\* Nr. 248). Karol. Pontif., *bened. uini* (S. 51\* Nr. 166); dazu noch zwei (einzige) Stellen aus ma. Ritualien: *Rit. Const., ordo sepeleendi* (S. 87, 2): *per te ihes. xpe, s. m. rex glorie, qui in trinitate perfecta . . .; Rit. Vratislau., commendat. animae, orat. V* (S. 39, 1); *Lib. Ord. Moz., orat. super paenitentes* (Sp. 94, 22) mit *qui in trinitate perfecta*, das sich (vgl. auch das Lichtmeßgebet) als weitere feste Wendung neben den obenerwähnten herausstellt.



c) Die Formeln  $\sigma\omega\tau\eta\rho\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\lambda\omega\nu$  und  $\sigma.\ (\tau\acute{\omega}\nu)\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  müssen zusammen behandelt werden, da in allen nichtgriechischen Texten nur ein Äquivalent besteht. Bei den syrischen ist außerdem die Möglichkeit gegeben, daß ܣܘܬܗܪܐ, soweit es sich um Übersetzungen handelt, für griechisches  $\sigma.\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$  stehen kann. Griechisch ist nur ein Beispiel vorhanden, dem aber auch schon wegen seines altertümlichen Gepräges die erste Stelle gebührt, das Dankgebet der byzantin. Prä-sanktifikatenliturgie<sup>138</sup>. Im Kirchengesangbuch des Severos haben wir „Saviour of all“ nur ein einziges Mal als Urtext; sonst ist „of all“ stets Zusatz des Übersetzers<sup>139</sup>. Die übrigen Zeugnisse für die Formel gehören zumeist den Formularen des Zweiströmelandes<sup>140</sup>, zum kleineren Teil der spanischen und cisalpinischen Liturgie an<sup>141</sup>.

d) Die Verbindung  $\sigma.\ \tau\acute{\omega}\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\acute{\nu}\theta\rho\omega\pi\omega\nu$  ist nur selten in der Urgestalt belegt, muß aber trotzdem als feste Formel gewertet werden. Sie ist bezeugt durch älteste Formulare und weit verbreitet<sup>142</sup>.

<sup>138</sup> Gebet nach der Kommunion (Br. 351, 15):  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\omicron\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\omega\tau\eta\rho\ \tau\acute{\omega}\nu\ \delta\lambda\omega\nu\ \theta\epsilon\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu,\ \omicron\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\chi\omicron\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\lambda\acute{\eta}\phi\epsilon\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \sigma\omicron\nu.$  Bezeichnend für das Alter ist sowohl die Danksagung „ $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ “ (vgl. die  $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\acute{\alpha}\iota$  *Didache* 9 u. 10) als auch der Artikel bei  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ .

<sup>139</sup> Die echte Stelle in einem Märtyrerhymnus (PO VII 676 Nr. 216). Sev. hatte „our Saviour of all“, also wohl:  $\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\omega\tau\eta\rho\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ , da eine andere griechische Konstruktion nicht gut denkbar ist. Die interpolierten Stellen: PO VI S. 89 Nr. 46; S. 157 Nr. 117; VII 605 Nr. 147; S. 634 Nr. 174; S. 644 Nr. 182; S. 645 Nr. 183 (zweimal!). Hierzu kommen noch eine Reihe Stellen aus Anm. 3 u. 4. Die Erweiterungen in der syrischen Übersetzung sind bedingt durch metrische Rücksichten. Für die Gebräuchlichkeit der Formel ܣܘܬܗܪܐ ist jedenfalls bedeutsam, daß gerade diese Zutat zu der  $\sigma\omega\tau\eta\rho$ -Formel gewählt wurde. In folgenden Fällen steht noch ein Subjekt zu [ $\sigma\omega\tau\eta\rho$ ]: Weihnachtshymnus (PO. VI 51 Nr. 8): God the Saviour of all (ܣܘܬܗܪܐ ܣܘܬܗܪܐ ܣܘܬܗܪܐ); „auf die Sünderin“ (84 Nr. 42): Jesus the S. [of all]: Palmsonntagslied (99 Nr. 56): ebenso; „auf die hl. Proph.“ (175 Nr. 135): thee Christ, S. [of all]. Sonst ist für Syrien nur noch ein Beleg da: Ordinationsgebet des Psalten (Assem. IX 11): *saluator omnium creaturarum* (ܣܘܬܗܪܐ ܣܘܬܗܪܐ), also eine Erweiterung.

<sup>140</sup> Anaph. der Nestorianer, Antiphongesang zur Kommunion (Br. 298, 30): „Christ our Lord, the S. o. a.“; nestorian. Abendlit. an Epiph. (*Rit. Arm.* 306); einmal mit zugefügtem Subjekt „Jesus“: ebda 312; *Rit. Armen.*, Kirchweihhymnus (S. 21): „S. of all things that life and breathe“; ebda, Taufritus (S. 97): „S. of mankind“, beidemal auf Gott allgemein bezogen; Erweiterung durch „Lord“: ebda zur Non, an Gott Vater (S. 473; Verf. Joh. Mandakuni).

<sup>141</sup> *Man. Ambros.*, „psallentium ad s. Mariam, ad circulum“ (Sp. 43, 34): Normalform; *Sacr. Bergom.*, *missa sacerdotis propria* (Nr. 1297): *deus uiuorum et s. omnium*; *Lib. Ord. Mozar.*, *bened. noui putei* (172, 25): *sanctificatori et saluatori omnium domino*; ebda *ordo de infirmis* „post Pridie“ (374, 13), zweiter Fall, wo die Formel im Lateinischen in der Normalgestalt anzutreffen; ebda, *missa de paruulo defuncto* „ad Pacem“ (415, 4): *Christe Iesu s. omnium deus*; *Lib. Sacram. Mozar.*, *fer. V. Paschae* „post Pridie“: *Iesu s. omn.*; ebda *f. s. Matthaei*, „missa“ (429, 5): *Christum dominum et s. omn.*; endlich ein irisches Stück: *Antiph. Benchorensen.*, *hymnus, quando communicarent sacerdotes* (PL 72, 587): *lucis indultor et s. omn.*

<sup>142</sup> *Euchol.* von Thmuis,  $\epsilon\upsilon\chi\eta\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\ \nu\omicron\sigma\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\omega\nu$  (22, 1):  $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\epsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\phi\omicron\rho\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\lambda}\acute{\alpha}\sigma\tau\eta\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \dots\ \tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\nu\omicron\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\tau\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\tau\eta\rho\alpha$

e) Anhang: Andere Genetiv-Attribute zu σωτήρ.

Den nunmehr anzuführenden σωτήρ-Stellen kommt nicht mehr die Bedeutung von selbständigen Formeln zu. Wenn nämlich einerseits lateinische Texte einigemal *saluator saeculi* haben, so kann man diese Stellen als seltenere Übersetzungen von σωτήρ τοῦ κόσμου ansehen<sup>143</sup>. Die übrigen Verbindungen andererseits, *saluator hominum*, *s. ecclesiae tuae*, σ. χειμαζομένων, σ. τῶν ὑμνούντων σε und *s. fidelium* kommen je nur einmal vor<sup>144</sup>.

παντὸς τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Hier ist die Formel entweder noch nicht fest, oder nach dem Stil Serapions rhetorisch ausgeschmückt. Vgl. auch Anm. 97 u. 124; Kirchengesangbuch des Severos, PO VI S. 52 Nr. 9, Weihnachtshymnus: „the Saviour of our race (ܡܠܝܚܐ ܠܥܡܐ), Christ, God over all.“ Man darf wohl die rein formale Änderung des ἀνθρώπων in ἡμῶν dem Dichter zugute halten. *Horologion* S. 215, Troparion vom Sonntag vor Weihnachten Χριστὸς ὁ θεὸς ὑπάρχει γὰρ ζωὴ καὶ σωτήρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. *Leonian*. Sp. 513, in *Ascensa domini: ut sicut humani generis saluatorem consedere tecum . . . confidimus* = *Gregor.* S. 68, oratio 6 = *Pad.* 446 = *Gelas.* Sp. 151 = *Sacr. Sangall.* Nr. 779 = *Man. Ambros.* Sp. 242, 24 = *Sacr. Bergom.* Nr. 678 = *Miss. Gothic.* Sp. 368. Im Anschluß an die Stelle des Leonianums sei auf den Beginn des I. Sermo Leos d. Gr. de *Epiphania* hingewiesen (PL 54, 235; *Brev. Rom.*, IV die inf. Oct. Epiph.): *Celebrato proximo die, quo intemerata uirginitas humani generis edidit Saluatorem*. Nahe mit dieser Wendung verwandt ist die Stelle im Weihnachts-Communicantes des röm. *Canon missae: diem . . . celebrantes, qua beatae Mariae intemerata uirginitas huic mundo edidit Saluatorem*. So heißt es schon im Paduanus. Die S. 11 (Anm. 23) erwähnte Antiphon hat auch den Dativ *mundo*. Dieser Bildung gegenüber ist die des Leonianums und des Epiph.-Sermo sicher älter, weil die formelhafte Bindung dort noch nicht aufgelöst erscheint. [*Sacram. Gallic.*, „contestatio“ von *Circumcisio* (663): *pro uniuersitate humani generis saluator aduenerat*. Die Formelhaftheit ist zweifelhaft; *humani generis* kann leicht Genetiv-Attribut zu *uniuersitate* sein, jedoch nach dem üblichen Orationsstil steht ein solches meist vor seinem Substantiv; = *Miss. Goth.* Sp. 232]. Der Verf. eines recht jungen Textes hat diese Formel nochmals angewandt: *Miss. Ambrosian. duplex* (hg. von A. Ratti u. M. Magistretti [1913]) *Dom. II p. Epiph., festo nominis Iesu* (eingef. 1721 durch Innocenz XIII.; S. 89): *filium tuum constituisti humani generis saluatorem*; *Rit. Armen.*, Trauritus (S. 113): „(thou) wast proclaimed Sav. of the human race“. — Eine Erweiterung: *Lib. Ord. Mozar.*, „alia <collecta>“ de uno infirmo (361, 25): *Iesu Salu. hum. gen.*

<sup>143</sup> So z. B. *Missale Roman. fer. V. I Hebd. Quadrag., Commun.* zit. Joh. 6, 52 (51): *Panis quem ego dederō, caro mea est pro saeculi uita*. Über *saeculum* = *mundus* vgl. Kaulen, *Handb. z. Vulgata* S. 29. Die Belege: *Antiph. v. St. Peter, Natiu. I noct.* (S. 37): *beata genitrix Maria . . . genuit salu. saeculi* (= *Brev. Rom. ibid. II. noct., Resp. V.*); *Miss. Goth.*, „contestatio“ von Epiphanie (Sp. 247): *super Iordanis alueum de caelis uocem in modum tonitruī praeuisti, ut saluatorem saeculi demonstrares*; *Antiph. Gregor. monast., Natiu. matut.* (S. 187): *nesciens mater uirgo uirum peperit sine dolore saluatorem saeculorum*; = *ebda.* 188; desgl. *Manuale Ambros.*, *Antiph. zum 6. Adventssonnt.* (Sp. 44, 2). *Saeculi* wird des Reimes zu *dolore* wegen in die Mehrzahl gesetzt sein; Segensformeln, Antiphonen und Responsorien in Reimform finden sich im gallisch-spanischen Liturgiekreise sehr oft.

<sup>144</sup> *Testam. Dom.* I 28, Schlußgebet des Morgengottesdienstes (S. 57): *domine Iesu exaudi nos tu s. hominum (ܐܠܗܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܢܝܢ)*; kopt. Gregorioslit., Gebet zur Brotdrehung (Ren. I, 35): *benedictus es, Christe deus omnipotens, s. ecclesiae tuae*; Basileiosliturgie, im großen Fürbittengebet (Br. 335, 20): ὁ τῶν χειμα-

## IV. σωτήρ mit Adjektiv-Attribut.

Wie schon im letzten Abschnitt des vorigen Kapitels, kann auch hier von neuen selbständigen Formeln keine Rede sein. Meist handelt es sich um Erweiterung bereits besprochener Formeln. Die Adjektive sind teils dogmatischer Art, teils psychologischer, d. h. sie zielen hin auf die Erregung der göttlichen Barmherzigkeit. In rein rhetorischer Ausschmückung, ohne innere Beziehung zum Kontext, werden des σωτήρ Wahrheit, Allmacht, Einzigkeit gerühmt<sup>145</sup>; mehrmals wird die Sündlosigkeit Christi ausgesprochen<sup>146</sup>. Wichtig sind für die spätere Untersuchung mehrere Formeln von festerer Bindung, die die *aeternitas* des σ. betonen<sup>147</sup>. Die psychologischen Attribute kehren ebenfalls weiter unten wieder als richtunggebend für die Herkunft der σ.-Formeln. Am häufigsten begegnet *φιλάνθρωπος*: neunmal, darunter siebenmal in den Riten der Nilländer. Die beiden andern Stellen stehen in Begräbnisformularen<sup>148</sup>. Auch ohne Verbindung

ζομένων σωτήρ, ὁ τῶν πλεόντων λιμήν, ὁ τῶν νοσοῦντων ἰατρός. Hier ist σ. einmal nicht technisch gebraucht, entsprechend den beiden andern Prädikationen bedeutet es hier Lebenserhalter, Ernährer. In dieser Bedeutung kommt es schon Eph. 5, 28 vor (vgl. Wagner, *σώζειν und seine Derivate im N. T.*, Ztschr. f. ntl. Wissensch. [1905] 205 ff.); Gr. Euchol., ἀκολουθία τῆς κοινῆς παρακλήσεως (S. 461): ἡ τὸν εὐσπλαγχνον κηρύσασα | καὶ σωτήρα πάντων | τῶν ὑμνούντων σε; Mone-Messen (S. 16) „collectio“: *deum fidelium saluatorem*.

<sup>145</sup> Eucholog., Schlußformel eines Gebets in Kriegszeiten (448): *ὅτι ἐπὶ σοὶ πεποιθάμεν . . . καὶ σὲ δεῖ προσκυνεῖν τὸν ἀληθινὸν θεὸν καὶ σωτήρα ἡμῶν σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρί . . .* War hier *πεποιθάμεν* maßgebend für *ἀληθινός*?; Rit. Armen., Taufbrunnenweihe (S. 27): „our almighty saviour, make us life“ (an Gott schlechthin); Lib. Ord. Mozar., *missa pro his qui causas ecclesiae exsequuntur „post Pridie“* (248, 11): *passionem tuam, Christe s. omnipotens*; ebda *benedictio lucernae* am Karsamstag (212, 19): *omnipotentem deum . . . saluatorem opificem uocalis ecclesiae personet canora laudatio*; Eucholog., Letzte Ölung, κανὼν (183): *σὺ ἐν ἐλέει οἰκτιρμοῖς σου σῶτες μόνος θεός*. Test. Dom., Ordinationsgebet der Bischofsweihe (I 29): *qui filium tuum dilectum misisti unicum saluatorem nostrum immaculatum = Oratio inclinationis* der Bischofsweihe der Maroniten (Assem. X 105). In derartigen Wendungen gehört jedoch *unicum* sonst zu *filium*.

<sup>146</sup> Rotulus Rauennas (Z. 242): *excelsi filius dei humani generis conditor et immaculate saluator, procede iam quaesumus de incontaminata uirgine*. Während bei der letzten Stelle von Anm. 145 *immaculatus* ohne Begründung im Kontext steht, scheint hier, bei einer Advorsoration, auf die *uirginitas incontaminata* angespielt zu werden; Anaph. der Armenier, Gebet des hl. Gregor v. Narek (417, 43): „the just and spotless saviour of all forgave his own accusers“.

<sup>147</sup> Apost. Konst. VII 33, 2: *αἰώνιε σωτήρ ἡμῶν, ὁ βασιλεὺς τῶν θεῶν* (an Gott schlechthin); Sacram. Bergom., *missa pro peccatis fer. II, postcomm.* (Nr. 1265): *praesta nobis aeternae saluator . . . per (!)*; Karoling. Pontif., *ordo baptismi* (S. 87\* Nr. 305): *audi maledicte Satanas, adiuratus per nomen aeterni dei et saluatoris nostri filii dei* = Ritual der Kirche von Limoges (Assem. II 85) ebenda.

<sup>148</sup> Lit. der abess. Jakobiten, Lied der Priester in der Katechumenenmesse (Br. 217, 9): „our Saviour, lover of man, Christ“; ebda Schluß des Bittgebets (221, 35): „through the grace and lovingkindness of thine only son, lover of man, our Lord and our God and our Saviour J. Chr.“; ebda vor dem Glaubensbekenntnis (225, 27):



mit  $\sigma$ . findet sich der Begriff  $\varphi\iota\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  für Gott gerade in der Stimmungswelt von Tod und Begräbnis ungemein häufig in fast allen Liturgien. Im Lateinischen ist es jedoch nicht leicht, die Übersetzung oder vielmehr das Äquivalent zu  $\varphi$ . zu erkennen. Nach der Umgebung, in der  $\varphi$ . in der Liturgie auftritt, liegen *piissimus* und *clementissimus* am nächsten; es sind aber nur s.-Stellen mit *piissimus* bezeugt, und zwar für Spanien<sup>149</sup>. Manchmal kommt  $\varphi$ . in Verbindung mit  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$  vor, viermal bildet  $\acute{\alpha}\gamma$ . allein die Erweiterung der Formel, bezeichnenderweise zweimal davon in Ägypten<sup>150</sup>. Endlich gibt es noch ein paar formelhafte Ausdrücke, hauptsächlich poetischer Art, die dem  $\sigma$ . andere Bezeichnungen der Barmherzigkeit beilegen<sup>151</sup>.

## V. Vermischte Formeln.

Anhangsweise bleibt noch eine Reihe Stellen anzuführen, bei denen die Elemente von verschiedenen  $\sigma$ .-Formeln verbunden oder

ebenso. Bei der Stellung von „lover of man“ könnte bezweifelt werden, ob hier eine adjektivische Erweiterung der  $\sigma$ .-Formel vorliegt. Daß dem aber in der Tat so ist, dafür spricht das fernere Vorkommen derselben Formel mit  $\varphi$ . im *Gr. Eucholog.* S.  $\pi\theta'$ ; es handelt sich demnach um vereinzelte Umstellung. Die Stellen vermehren also die Zeugnisse für die große alexandrinische Formel, vgl. Anm. 106 ff.; äthiop. Ritus der Letzten Ölung (Bess. 29, 424/5): *o s. et amator hominum*; *Eucholog.*, Begräbnis eines Weltlichen, Troparion (S. 309):  $\varphi\iota\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\epsilon\ \sigma\omega\tau\eta\rho\ \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\upsilon}\nu\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \delta\omicron\delta\lambda\acute{\omicron}\nu\ \sigma\omicron\upsilon$ ; *Rit. Armen.*, Priesterbegräbnis (252): „God, who lovest man our Saviour“ (an Gott Vater).

<sup>149</sup> Für den Stimmungsgehalt von  $\varphi\iota\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  bzw. seinem Äquiv. gibt es auch in der heutigen röm. Liturgie noch Beispiele: etwa die Spendungsformel bei der Letzten Ölung, die Orationen der *Commend. animae*, die Hervorhebung der *pietas* Gottes in der Totenmesse. — *Lib. Sacr. Moz.* „*inlatio*“ des 1. Adventssonntags (Sp. 11, 31): <Ioannes> . . . *populum saluatori acquirens baptizavit . . . piissimi saluatoris admonens expectare praesentiam*; ebda „*inlatio*“ fer. IV ante coenam Domini (233, 9): *usque in aeternum laudemus te piissimum saluatorem*.

<sup>150</sup> Sogen. Kleine Basileioslit., Schlußsegen (Ren. I 25): *benedictio diei dominicae saluatoris nostri boni sit cum omnibus vobis*; Kopt. Katechumenenrit., Gebet über die Täuflinge (Assem. I 161): *dominator, saluator, hominum amator et bone et bonorum largitor*; kopt. Firmritus, Hymn. auf Joh. d. Täufer (Assem. III 99): *qui promeruisti tuam imponere manum super boni saluatoris nostri caput*; Anaph. der Nestorianer, Paraphrase der Lakhumara (vgl. S. 30) (250, 4): „Thou, my Lord, art in truth the quickener of our bodies and the good Saviour of our souls“; *Euchol.*, Letzte Ölung (184):  $\pi\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\epsilon\ \sigma\omega\tau\eta\rho$ ; endlich eine Stelle, die wegen der Unmöglichkeit des Vergleichs mit dem Urtext als einheitliche Formel zweifelhaft ist: Kopt. Gregorioslit. (Ren. I 34): *domine saluator noster, animator hominum bone, qui uiuificas animas nostras* (vgl. die Lakhumara!).

<sup>151</sup> Gesangbuch des Severos (PO VII 746) Nr. 298: „only Saviour great in mercy“; ebda (769) Nr. 336: „my saviour great in mercy“; ebda (754) Nr. 314: „my gentle and longsuffering Saviour“; *Euchol.*,  $\kappa\alpha\nu\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \sigma\iota\omicron\iota\mu\acute{\omicron}\delta\ \gamma\eta\varsigma$  (412):  $\sigma\upsilon\kappa\pi\alpha\theta\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\tau\acute{\omicron}\kappa\epsilon\ |\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\upsilon\mu\acute{\pi}\alpha\theta\eta\tau\omicron\nu\ |\ \acute{\eta}\ \tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \sigma\omega\tau\eta\rho\alpha$ ; *Rit. Arm.*, Priesterbegräbnis (275): „Father heavenly, Saviour merciful“. Bei der großen Mehrzahl all dieser Belegstellen waltet offenbar das Bestreben, durch Bereicherung überkommener Formeln mit möglichst vielen Prädikativen und Epitheta einen hochfeierlichen Stil zu erreichen. Solche langatmigen Häufungen sind Kennzeichen einer jüngeren Entwicklung.

vermischt erscheinen. Man darf diese Wendungen nicht als relative Spätbildungen betrachten; sie sind schon in recht alten Texten anzutreffen. So z. B. *Eucholog.* von Thmuis 10, 1: *φιλάνθρωπε εὐεργέτα, σωτήρ πάντων*; oder *Apost. Konst.* VII 33, 2 (vgl. Anm. 147). Manche unter ihnen machen den Eindruck, überhaupt nicht einmal sekundär zu sein, sondern im Gegenteil Reste aus einer Zeit, wo das gesamte Formelgut noch in Gärung war. Wie im Vorhergehenden schon gesagt wurde, muß man auch mit Strömungen rechnen, die das Vorhandene an  $\sigma$ -Formeln volltönender gestalten wollten. Das ist auch bei andern Formeln gelegentlich festzustellen<sup>152</sup>. Hier handelt es sich nur um eine Nachlese von  $\sigma$ -Stellen, die in keinem der vorbehandelten Abschnitte Platz fanden und nur gebucht werden, um das Material möglichst in seiner ganzen Fülle zu erfassen<sup>153</sup>.

<sup>152</sup> Z. B. beginnt in der Lit. der abessin. Jakobiten ein Absolutionsgebet (Br. 205, 7): „Lord, Lord Jes. Chr.“, oder im *Lib. Sacr. Moz.* wird eine Oration (355, 34) statt mit der geläufigen Formel *omnipotens conditor et redemptor* eingeleitet: *omnipotens conditor, omnipotens et redemptor*, oder endlich eine jüngere Stelle im Rituale von Breslau (um 1315) *Ad tendendum paruulum* (S. 32, 17): *Christe Iesu saluator, domine deus omnipotens, clemens, pius, misericors* (folgen noch weitere sieben Epitheta).

<sup>153</sup> *Gr. Euchologion* (S. 183) ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου, Liedstrophe: *ὁ ἱατρός καὶ βοηθὸς τῶν ἐν πόνοις· ὁ λυτρωτὴς τε καὶ σωτὴρ τῶν ἐν νόσοις, αὐτὸς τῶν ὅλων δέσποτα καὶ κύριε*; ebda (237) Mönchsweihe, Theotokion: *σωτήρα θεὸν καὶ τοῦ κόσμου λυτρωτήν*; *Horologion* (S. 393) ὁ μικρὸς παρακλητικὸς κανὼν: *θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς ὃς ἔσωσεν . . . ἡ θεὸν καὶ σωτήρα τοῦ κόσμου καὶ τὸν λυτῆρα τῶν νόσων κήσασα*. *Rit. Armen.* (158) Gebetsanfang im „Canon of making a Father“: „king of peace and Saviour of our souls, Christ God“ = ebda 481 zur Vesper. *Liber Ord. Mozar.* (Sp. 20, 39) *benedictio domus*, Anfang: *saluatorem mundi dominum nostrum Iesum Christum*; ebda (Sp. 455) in der missa de hostibus „ad orat. domin.“: *domine deus saluator Israel, qui contriivisti impetum gigantis in manu serui tui David*; *Sacram. Berg.* (Nr. 1093) „praefatio“ in *Decollat. S. Ioan.*: *dominum nostrum Iesum Christum mundi saluatorem* = *Man. Ambros.* S. 462; ebda. S. 255, 27, 2. Tag der Litaneien, Antiphon IV, „*media uita in morte sumus*“: *sancte deus, sancte fortis, sancte misericors saluator morti ne tradas nos*; ebda (S. 265), 3. Tag der Rogationen, Respons. VII: *qui iudicas omnem mundum, libera nos: sancte, sancte, sancte domine saluator mundi, miserere nobis*; ebda Sp. 454, 20, *commune ad horas, compl.*: *domine Iesu Christe, saluator omnium et protector*; endlich noch eine wohl jüngere Stelle, die in den alten römischen und gallischen Konsekrationsformularen fehlt: *Pontificale Romanum, de benedictione et consecratione uirginum: caput omnium fidelium deus et totius corporis saluator, haec operimenta uelaminum . . .*

## Zweiter Teil.

# Die Verbreitung und Entstehung der Formeln.

## I. Liturgiegeographische Ergebnisse.

Bei der Durcharbeitung des im vorigen Abschnitt zusammengetragenen Stoffes war zu beobachten, daß einige Liturgiegebiete für bestimmte Formeln eine ganz besondere Vorliebe zeigen, während sich gleichzeitig andere ihnen gegenüber durchaus ablehnend verhalten. Man hat ferner den Gesamteindruck, gewisse Liturgiegebiete überhaupt spärlich vertreten zu sehen. Das dürfte der Ausgangspunkt für die Erforschung der Heimat einzelner Formeln sein, um von da ihrer Entstehung näher zu kommen.

Unter den Liturgiegebieten sind die einzelnen kirchlichen Mittelpunkte mit dem Machtbereich zu verstehen, auf den sich zur Zeit der Bildung der liturgischen Formeln, also der Hochblüte liturgischer Entwicklung, ihr Einfluß erstreckte. Durch die geographischen Verhältnisse am meisten abgeschlossen war das ägyptische Christentum, dessen Brennpunkt Alexandria den Einfluß seines Patriarchats vom Roten Meer bis Kyrene und den Nil aufwärts bis nach Äthiopien, dem heutigen Abessinien, ausdehnte. Gerade hier sind wir in der glücklichen Lage, an Hand vieler einheimischer Formulare die Entwicklung der ägyptischen Liturgiesprache zu verfolgen und deren ausgespochene Eigenart festzustellen. — Für Palästina war für die ältere Zeit Jerusalem zwar nicht der kirchenpolitische, aber doch stets der überragende liturgische Mittelpunkt, dessen Gottesdienst in ganz Palästina Richtschnur war und von da die ganze Welt mit den Sonderbräuchen seiner einheimischen Liturgie bald mehr bald weniger durchtränkte. Wie weit dieser Einfluß auf formalem Gebiet, in bezug auf den Gebetsstoff rein formelhaft genommen, ging, läßt sich bei den geringen Resten der einst so zahlreichen Formulare Jerusalems nicht mehr sagen. An Palästina reihte sich im Norden das Patriarchat Antiocheia, dessen Liturgie vor allem das VIII. Buch der *Apostol. Konstit.* widerspiegelt. Mit dem Erstarken des Syrertums gegen den Hellenismus gewann über Hinterland wie Hauptstadt dieses Gebiets mehr und mehr Einfluß der Vorort aramäischen Christentums: Edessa.



Sein Einfluß erstreckte sich über Mesopotamien bis nach Iran hinein, soweit das syrische Sprachgebiet reichte. Durch die Glaubenskämpfe des 5. Jh. und auch durch die politischen Zustände, nämlich seine Zugehörigkeit zum Sassanidenreiche, wurde das nestorianische Ostsyrrertum des Zweiströmelandes in ein liturgisch völlig abgeschlossenes Sonderdasein gedrängt. — Nach Norden und Westen stieß die syrische Kirche an die liturgische Einflußsphäre von Byzanz, die mit den politischen Grenzen des Römerreiches nach Osten stets Schritt hielt. Nachdem die Liturgien Kleinasiens durch Basileios von Kappadokien aus durchgreifend erneuert und vereinheitlicht worden waren, wurde des Basileios Werk wiederum von Konstantinopel aufgesogen. Nach Westen geht sein kirchlicher Hoheitsbereich bis an die lateinische Sprachgrenze, ja weit darüber hinaus während der Zeit seiner italienischen Politik, die sich auch in der Liturgie stark auswirkte. Nach Osten hin hat die armenische Politik der byzantinischen Kaiser die Liturgie dieses Landes in weitem Maße von der Liturgie ihrer Hauptstadt abhängig gemacht. Wie lange solche Einwirkungen angehalten haben, das bezeugen die vielen italogrökischen Handschriften der Liturgie Unteritaliens und Siziliens noch aus dem hohen Mittelalter. Selbst Rom hat sich diesen Einflüssen nicht zu entziehen vermocht.

Sieht man von Rom ab, dessen Liturgie bis auf Karl den Großen im wesentlichen auf Mittelitalien beschränkt blieb, so kann man für den lateinischen Westen noch drei mehr oder minder selbständige Liturgiekreise unterscheiden: Spanien, Gallien und Oberitalien. Gallien und Spanien, Mailand und Rom stehen wieder je in engerem Zusammenhang, dann in andern Punkten wieder Mailand und Gallien. So hat denn Spanien mit Rom den losesten Zusammenhang. Spanien zeigt von allen Gebieten des Westens den stärksten griechischen Einschlag<sup>1</sup>.

Sehr spröde im Gebrauch von *σωτήρ* zeigt sich Rom. *Saluator*, *s. noster*, *dominus s.*, *s. mundi* und *s. humani generis* sind die einzigen verwendeten Formeln. Sie finden sich aber nur in den Texten

<sup>1</sup> Dieser kann im Rahmen der Untersuchung nicht näher dargestellt werden; nur einige Beispiele: Häufig findet sich dreimaliges *agie*, bei der Totenvesper ertönt nach griechischer Weise das Alleluja. Die Stammeltern heißen *primoplasti* (*Lib. Ord.* 414, 29), das Fegfeuer *ergastulum auerni* (ebda 415, 13). Die Akrostichis der Hymnen hat in den Schlußstrophen das griechische Alphabet: S, T, U, X(ristus), F, Z. Die Sonntage werden wie bei den Griechen nach dem Evangelium zubenannt: *Lib. Moz. Sacr.* 179: *Dom. de Caeco*, 165: *de muliere Samaritana*, 210: *de Lazaro*. Sogar der Kalender weist auf eine orientalische und zwar sehr alte Vorlage. Im *Sacramentarium* ist der Vortag von Weihnachten: *dies s. Mariae*; es folgen *Natiuitas*, Stephanus, (Eugenia,) Jakobus der Herrnbruder, Johannes Ev, Jakobus der Bruder des Johannes, (St. Columba,) *Circumcisio*, (*de initio anni*), *Apparitio*, (Julian, dessen Fest vom Gedanken des Vortages beherrscht ist,) *Allisio infantium*. Das deutet doch stark auf eine Schicht hin, die das Epiphaniest fest noch als Geburtsfest Christi feiert; denn die *Innocentes* erscheinen stets als Beifest zu diesem.

der engeren Weihnachtszeit und merkwürdigerweise des Geburtstages von Johannes dem Täufer am 24. VI.<sup>2</sup>. Daß Johannes d. T. gleichsam in den Weihnachtsfestkreis einbezogen wurde, erklärt sich durch die enge Verwobenheit der Gestalt des Täufers mit der Geburtsgeschichte des Herrn, die ja auch die Festsetzung seines Gedächtnisses sechs Monate vor Weihnachten veranlaßte. Es sei auch an die verschiedentlich erwähnten orientalischen Johanneshymnen zu Epiphanie und beim Taufritus erinnert, denen ganz ähnliche Stücke in den römischen Responsorien der Weihnachtszeit entsprechen (vgl. S. 8 A. 5; S. 10 A. 2)<sup>3</sup>. Es ist anzunehmen, daß derartige Hymnen für die Responsorien als Vorlagegedient haben. Hier liegt also die Tatsache vor, daß Rom zwar das Fest geschaffen hat, aber in der liturgischen Ausgestaltung von der orientalischen Feier des 6. und 7. I. als des Geburtstages Christi und des Gedächtnisses seines Täufers und Vorläufers heeinflußt ist. Von dem starken Vorherrschen des  $\sigma$ -Gedankens an Epiphanie geben ja namentlich Syrien und Armenien Zeugnis<sup>4</sup>. In die Liturgie des 24. VI. sind dann die *s*-Formeln erst von der römischen Weihnachtsfeier aus hineingekommen. Ziemlich häufig erscheint, wie in den andern lateinischen Liturgien, so namentlich in Rom sowohl als einzelner t. t. als auch in den mannigfachsten, den  $\sigma$ -Formeln entsprechenden Formeln der dem juristischen Denken entnommene Begriff *redemptor*, der dem Empfinden des Römers offenbar näher lag als *s*., das ja nur eine späte Neubildung für  $\sigma$  war.

Aus den wenigen  $\sigma$ -Stellen der jerusalemitischen Liturgien lassen sich auf Grund der spärlichen Überlieferung keine Schlüsse ziehen, wie sich Jerusalem den  $\sigma$ -Formeln gegenüber verhalten habe.

Der überaus häufige Gebrauch von  $\sigma$  als t. t. oder in Kurzformeln in der byzantinischen Liturgie wurde bereits als mit der Vorstellungswelt von Krankheit, Tod, schweren Anliegen im Zusammenhang stehend hervorgehoben. Von da ist er, in gemäßigtem Umfang, in die armenische Liturgie übergegangen. Diese Verwendung findet sich außerdem besonders häufig in der byzantinischen Kirchenpoesie allgemein. Das wurde besonders festgestellt an dem Kirchengesangbuch des Severos, das zeitlich an ihren Anfang gehört. Da sich in des Severos Hymnen zuerst der Gebrauch von  $\sigma$  unter dem Bilde

<sup>2</sup> Der Zusammenhang geht noch weiter, indem sich sogar zum 29. VIII., der *Decollatio*, in den Texten *saluator* findet, freilich erst in späterer Schicht.

<sup>3</sup> Daß das Johannesfest römischen Ursprungs ist — für Weihnachten ist dies zu bekannt — ergibt sich aus seiner Datierung am 24. VI. Es sollte sechs Monate vor Weihnachten sein, also *ante diem VIII Kal. Iul.*; das ergibt nach römischer Zeitrechnung, da der Juni nur 30 Tage hat, nicht wie *a. d. VIII Kal. Ian.* den 25., sondern den 24. — Aus dem deutschen Mittelalter sind Bestrebungen überliefert, die das Johannistfest auch durch Verbindung einer 14tägigen Vorfasten mit ihm an den Advent möglichst angleichen wollten. Vgl. Kellner, *Heortol.*<sup>1</sup> 141.

<sup>4</sup> Vgl. *Rit. Arm.* S. 173—80, 301—44.

des barmherzigen Samaritans Jesus bemerkbar macht, so liegt es nahe anzunehmen, daß zu Beginn des 6. Jh., das ja auch die Hochblüte byzantinischer Dichtung bringt, diese noch uns so geläufige Redensart vom barmherzigen, „lieben Heiland“ entstanden ist. Damit erklärt sich jedenfalls das häufige Vorkommen von  $\sigma$ . in Not- und Trauergebeten. Wie weit gerade dieser Brauch wiederum letztlich noch auf die alte gnostische Redeweise zurückgeht, läßt sich nicht mehr sagen<sup>5</sup>.

Die Formel  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  καὶ  $\sigma$ .  $\eta\mu\omega\acute{\nu}$  Ἰησοῦς Χριστός (vgl. S. 21—24) ist in der äthiopischen Liturgie zu einer Art Normalformel für die liturgische Erwähnung Christi überhaupt geworden. Wenn nun bei den Äthiopiern alles kirchliche Wesen auf die ursprüngliche Abhängigkeit von Alexandria hindeutet, so steht zu dieser Tatsache in seltsamem Gegensatz, daß sich diese Formel in der gesamten griechischen wie koptischen Liturgie von Alexandria überhaupt nicht findet. In den Formularen der kirchlichen Hauptstadt ist überall an der entsprechenden Stelle die längere Formel:  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  καὶ  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  καὶ  $\sigma$ .  $\eta\mu\omega\acute{\nu}$  eingetreten. Daß es die genau entsprechenden Stellen sind, beweist die in beiden Riten gleichlautende Verbindung:  $\delta\acute{\epsilon}\sigma\tau\omicron\tau\alpha$  ( $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$ )  $\pi\alpha\tau\iota\eta\rho$  (τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου) τοῦ  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$  — dann setzt die Verschiedenheit ein. Es ist bei der Unzugänglichkeit Abessiniens nicht denkbar, daß noch von anderer Seite als vom Niltal, d. h. von Alexandria, her christliche Einflüsse, und vorab liturgische, in die äthiopische Kirche geströmt wären. Es bleibt also nur die eine Erklärung möglich, daß zur Zeit der Missionierung Äthiopiens die sprachliche Entwicklung der alexandrinischen Liturgie den endgültigen Stand noch nicht erreicht hatte, als nämlich Alexandria noch die Formel  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  καὶ  $\sigma$ .  $\eta\mu\omega\acute{\nu}$  hatte. In der Tat wird diese Annahme gesichert durch die erhaltenen Trümmer jener ältern Liturgieschicht Ägyptens, das *Euchologion* von Thmuis und den Papyrus von Dêr Balyzeh. Letzterer enthält die Formel einmal, das *Euchologion* dagegen an vier Stellen, s. o. S. 22f. In der früher sogen. Ägyptischen Kirchenordnung, die sich als ägyptische Bearbeitung der *Apostol. Überlieferung* des Hippolytos erwiesen hat, wirkt die Formel deutlich als Eigenart. Eine Gegenüberstellung der liturgischen Stücke dieser Schrift mit A. K. VIII, die schon Achelis unternommen hat<sup>6</sup>, ergibt:

Ap. Üb. F. II 98, 10 (14) deus, pater domini nostri Iesu Christi saluatoris nostri, pater misericordiarum et dominus beneficii.

A. K. VIII F. I 475, 7 (5, 2) ὁ  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$  καὶ  $\pi\alpha\tau\iota\eta\rho$  τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου τοῦ  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  καὶ σωτῆρος  $\eta\mu\omega\acute{\nu}$ , ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων . . . ὁ  $\pi\alpha\tau\iota\eta\rho$  τῶν οἰκτιρῶν.

<sup>5</sup> Wie sehr in jener Zeit derartige Vorstellungen Gemeingut der Homileten waren, zeigen beispielsweise die Predigten des Basileios von Seleukeia († 460), PG 85 etwa col. 160 c od. 169 c.

<sup>6</sup> Texte und Untersuch. VI 4. Ich zitiere nach Funk, *Constit. Apost.* (1905) I und II.



F. II S. 101, 7 (1, 25) iterum supplicamus deo omnipotenti, patri domini et saluatoris nostri Iesu Christi.

(F. I S. 448, 7 [A. K. VII!] ἐπικαλεῖται γὰρ οὗτος <sc. ὁ ἱερεὺς> τὸν ἀγέννητον θεὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ).

Weiterhin begegnet die Formel in der *Apost. Überl.* in der Verbindung πατήρ τοῦ κυρίου κτλ. noch II S. 102, 7 und 16; 103, 2; 104, 9, stets abweichend vom Paralleltext, also ganz wie in Äthiopien. Wie sehr auch im nicht offiziellen Gebet Ägyptens die Formel κύριος καὶ σ. zu Hause war, zeigt ein Papyrusfragment in Unzialen vom 3./4. Jh., *Ox. Pap.* III. Nr. 407: προσευχή. ὁ θεὸς ὁ παντ[ο]κράτωρ . . . σῶσόν με ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι διὰ τοῦ κυρίου κα[ὶ] σωτηῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ ἡ δόξα . . .

Unbekümmert um die offizielle alexandrinische Liturgie muß sich diese Formel noch lange in der privaten Kultsprache gehalten haben; das bezeugt ein anderer Papyrus mit einem Gebet des 5./6. Jh., *Ox. Pap.* IV Nr. 925: † ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινὸς φιλόανθρωπος καὶ δημιουργός, ὁ πᾶρ τοῦ πν (καὶ) πᾶρ ἡμῶν Ἰῶ Χῶ<sup>7</sup>.

Die größere Formel mit θεός jedoch findet sich in den alten Schichten nirgends. Damit dürfte die κύριος καὶ σ.-Formel als die ältere festgestellt sein. Wenn also im äthiopischen Firmritus zwei Gebete die Formel unter Hinzufügung von θεός als Schußformel haben, und ferner das 6. Gebet des Traurituals und das 5. Gebet zur Letzten Ölung, wenn sie endlich häufiger in der äthiopischen Meßliturgie neben der Formel ohne θεός begegnet, so wirken diese Fälle im Vergleich mit den übrigen Formularen Abessiniens wie Ausnahmen — ich wage noch nicht zu sagen: wie Zutaten.

Eine annähernd ähnlich vorherrschende Bedeutung nimmt κύριος καὶ σ. ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός im armenischen Ritus ein, wenn auch dort daneben noch verschiedene andere σ.-Formeln begegnen. Hier ist die Beziehung für diesen Sachverhalt zum kirchlichen Mutterlande Byzanz noch schwieriger zu finden; denn im gesamten byzantinischen Ritus einschließlich des aus Kleinasien übernommenen liturgischen Gutes ist diese Formel nicht vorhanden. Von den übrigen benachbarten Liturgiegebieten kommt Antiocheia mit ein paar nichtliturgischen Stücken der *Apost. Konstit.* (III 19 und V 1) kaum in Betracht; diese sind zu sporadisch, als daß sie für die Gebräuchlichkeit der Formel in Antiocheia etwas ergäben. Eine liturgische Stelle (A. K. VII 41) hat eine andere Reihenfolge. Es bleiben nur vier Stellen der nestorianischen Liturgie übrig (Anm. 101 und 105), von denen jedoch zwei einen etwas veränderten Wortlaut haben. So bleibt nur die Wahrscheinlichkeit, daß Armenien hier von der ostsyrischen Liturgie Mesopotamiens beeinflusst ist.

<sup>7</sup> Ob freilich die folgende Fundstelle von Ägypten her beeinflusst ist, erscheint fraglich: CIL VIII Nr. 9703, Mosaik aus Quiza (Pont du Cheliff) an der mauretanisch-atlantischen Küste: IN NOMINE DOMINI SALVATORIS | SANCTO VITALIANO EPI-SCOPO | VLPIANA CVM SVIS | CHRISTO IVBENTE PERFECIT.

Die Entstehung der Formel überhaupt wird mit der Gewohnheit der Gnostiker erklärt werden müssen, Christus nicht als κύριος, sondern bloß als σωτήρ zu bezeichnen (vgl. Iren., *Haer.* 1, 3). Die Großkirche hätte dann hier in bewußter Gegenüberstellung ihrer Glaubensüberzeugung Ausdruck verliehen, daß eben auf Christus beide Bezeichnungen zu beziehen sind.

Armenien scheint jedoch in einer andern oft gebrauchten Formel von Kleinasien und Syrien beeinflußt zu sein, vielleicht bloß mittelbar über Byzanz: σ. (ἡμῶν) mit dem Christusnamen. Denn diese Formel wurde bereits angeführt für Antiocheia (A. K. VII 26, VIII 8 und VIII 13, Anm. 79 und 80). Sie kommt bei den Ost- und Westsyryern verschiedentlich vor (Anm. 79 und 82); sie wurde, wenn auch einige Male verändert, auch im byzantinischen *Euchologion* gefunden (Anm. 87). Bezüglich der nichtliturgischen Verwendung sei noch an die Briefe des Ignatios von Antiocheia erinnert und an die I. Apologie Justins. Die *Apost. Konst.* enthalten in ihrem größeren nichtliturgischen Teil zwei hierhergehörige Stellen. Da sie im hellenistischen Syrien um 400 entstanden sein dürften<sup>8</sup>, können sie ebenfalls als Zeugen dienen, daß die in Frage stehende Formel in Syrien üblich war.

A. K. II 21, 5: ὁδὸς δὲ εἰρήνης ἐστὶν ὁ σ. ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς . . . ἐδίδαξεν. Das ὁ Χριστός weist auf hohes Alter. Ferner: A. K. VI 30, 7: ὅπως . . . τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ λάβητε ἀναπανόμενοι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος αἰωνίως. Dazu tritt eine Inschrift auf einer Säule der Moschee zu Bostra aus dem J. 487 (CIG Nr. 8623): Ἐν ὀνόματι τοῦ | σωτῆρος Χριστοῦ. Auf Grund dieser Übereinstimmungen zwischen der Liturgie Armeniens einerseits und Syriens-Kleasiens andererseits ist der Schluß nicht mehr zu gewagt, daß die Formel κύριος καὶ σωτήρ ἡμῶν ebenso von Syrien her nach Armenien gekommen ist.

Es wurde schon vorhin auf die in Alexandria übliche Formel κύριος καὶ θεὸς καὶ σ. ἡμῶν Ἰ. Χρ. hingewiesen. Sie ist in Alexandria bodenständig, denn sie findet sich nirgends sonst auch nur annähernd so häufig. Von dorthier hat sie sich auf fast alle andern Riten verbreitet. Gewöhnlich kommt sie an besonders feierlichen Stellen der Liturgie vor; namentlich wenn von „Leib und Blut unseres Herrn und Gottes und Heilandes“ die Rede ist. Die übrigen Anm. 114 f. angeführten Stellen dürften jüngeren Ursprungs sein. In der römischen Liturgie steht sie bei der wichtigen Handlung von Diakonen- und Bischofsweihe als feierlicher Eingang. Mit den Varianten ist es — Armenien ausgenommen — ebenso: sie werden als besonders feierliche Bezeichnung Christi empfunden. — Sehr auffallend ist unter den Varianten die Verwendung von *dominus deus saluator noster* in oberitalischen Meßformularen zum Feste des hl. Laurentius, dieses

<sup>8</sup> Vgl. Bardenhewer, *Patrologie* 308.

echtrömischen Heiligen (Anm. 119). Hier kann nur eine liturgische Abhängigkeit von Alexandria vorliegen, von der Rom selbst, wie in so vielen Fällen, unberührt blieb.

Wie es überhaupt in Ägypten zu einer solch umfangreichen  $\sigma$ -Formel kommen konnte, ist vermutlich im Anschluß an die Entscheidung des Konzils von Ephesus 431 zu erklären. Hier war der Patriarch Kyrillos von Alexandria der Hauptkämpfer für die Gottheit Christi gegen Nestorios gewesen. Es findet sich aber, wie schon oben gesagt wurde, bei den Nestorianern keine einzige  $\sigma$ -Formel mit  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Wäre es nicht denkbar, daß nach dem Konzil auf oberhirtliche Anordnung des Patriarchen das gesamte liturgische Formelmateriel seines Gebietes durchgesehen und dogmatisch berichtigt worden ist, um den Irrlehrern jede Stütze aus der Hand zu nehmen, die sie für ihre Anschauung gegen Kyrill hätten gebrauchen können? Äthiopien hat in seiner alten Liturgie, der „Anaphora der Apostel“, stets die  $\sigma$ -Formel ohne  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Das wirkt um so auffälliger dort, wo diese Anaphora in andere eucharistische Formulare hineinverarbeitet ist, die ihrerseits die alexandrinische Formel anwenden: auch da hat man trotz anderer Veränderungen die  $\kappa\upsilon\acute{\rho}\omega$ .  $\kappa$ .  $\sigma$ -Formel stehen lassen. Derselbe Gegensatz besteht zwischen dem Taufritus und bestimmten Texten der andern Riten. Das dürfte so zu erklären sein: Abessinien ist von etwa 328 ab durch Frumentius, Schüler und Freund des hl. Athanasius, missioniert worden. Athanasius gebraucht aber in seinen Schriften einesteils die alexandrinische Formel überhaupt nicht, andernteils hingegen an feierlichen Stellen in seinen Schriften keine  $\sigma$ -Formel so oft wie die:  $\kappa\upsilon\acute{\rho}\omega$ .  $\kappa$ .  $\sigma$ .  $\eta$ .  $\text{I. X.}$  Sie war also — auch Serapion von Thmuis bestätigt es — in der ersten Hälfte des 4. Jh. die für Ägypten übliche. Alle Texte mit der großen  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ -Formel können also in Abessinien erst eingedrungen sein, als die andere Formel bereits festgewurzelt war<sup>9</sup>.

Die Formel muß sich in der Tat später auch in der bürgerlichen Amtssprache Ägyptens vollständig durchgesetzt haben. Dabei ist die Voraussetzung zu machen, daß in der Volkssprache statt  $\kappa\upsilon\acute{\rho}\iota\omicron\varsigma$  häufig  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$  gesagt wurde völlig entgegen dem Sprachgebrauch der Liturgie, die  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$  in Formeln niemals hat. Dann kann eine Menge von Beispielen für die Gebräuchlichkeit der alexandrinischen Formel beigebracht werden<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. Schmidlin, *Missionsgeschichte* S. 101. Die Stellen bei Athanas. u. a.: *Encycl.* 1, 1; *Adu. Gent.* I 6; 47; *Apol. ad Const.* 33.



<sup>10</sup> Diese Voraussetzung ist nicht unbegründet. In der Griechischen Gregoriosliturgie gibt es eine Stelle, die sich enge an Phil. 2, 9 f. anschließt. Nur ist statt des ausschlaggebenden  $\kappa\upsilon\acute{\rho}\iota\omicron\varsigma$ :  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$  eingesetzt (Assem. VII. S. 92):  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$ ·  $\alpha\upsilon$  γὰρ  $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\upsilon\acute{\iota}\omega\upsilon$  καὶ  $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon$  καὶ  $\tau\acute{\omega}\nu$   $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\omicron\upsilon\acute{\iota}\omega\upsilon$ . Das älteste Beispiel ist einer Bittschrift auf Papyrus aus dem Dorfe Aphrodito an den byzantinischen Statthalter entnommen, vom J. 522 (Maspéro, *Catal.* 39 Nr. 67 002): μετ'





Außerhalb Ägyptens ist die alexandrinische Formel am häufigsten in der byzantinischen Liturgie anzutreffen. Das deutet auf einen engeren Zusammenhang hin, der aus den wechsellvollen staatlichen und kirchlichen Beziehungen Alexandreias zu Byzanz wohl zu erklären ist.

Woher nun in demselben Alexandria noch die Einfügung von *παμβασιλεύς*? Zunächst ist festzustellen, daß in dem griechischen Ritus von Alexandria *παμβασιλεύς* in der *σωτήρ*-Formel in der ältesten, der Markosliturgie und in der von ihr abhängigen Gregoriosliturgie nur an den feierlichsten Stellen vorkommt, in der Epiklese. In einer andern formelhaften Verbindung steht *παμβασιλεύς* außerdem in dem Einsetzungsbericht der Markosliturgie (Br. 132, 15): *οτι αὐτὸς ὁ κύριος καὶ θεὸς*

*αὐτὸν γὰρ τὸν δεσπότην θεὸν σωτήρα βοηθὸν ἀληθινὸν [κα]ὶ φιλόανθρωπον εὐεργέτην, ἔχομεν μετὰ πάσης ἐλπίδος σωτηριώδους τὸ . . . ὑμῶν ὕψος ἐπιβοηθῆσαι ἡμῖν.* Typisch ist der Anfang eines Kaufvertrages aus Hermopolis von 595 (Greenfell-Hunt, *Greek Papyri Series II* [1897] Nr. 86): † *Ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου καὶ δεσπότην Ἰησοῦ | Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν | βασιλείας τοῦ θειοτάτου ἡμῶν δεσπότην τοῦ δαίνα . . .*; ebenso beginnt ein anderer Vertrag aus derselben Stadt von 602 (a. a. O. Nr. 87); diese Formel steht ferner am Kopf zweier Quittungen aus dem Faijûm (a. a. O. Nr. 87 und 100) aus den Jahren 602 und 683 (!). Wie diese Belege die Formel in dieser Fassung durch das ganze 7. Jh. hindurch in Übung zeigen, so führen die Beispiele aus Oxyrhynchos hoch in das 6. Jh. hinauf. Entnommen den *Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto; Papiri greci e latini* Vol. III (1914), III. Nr. 239 (S. 97) Kopf einer Urkunde vom 10. II. 601; III Nr. 179 (S. 36), ebenso vom 25. XII. 602; desgl. Vol. I Nr. 52 (S. 96) ebenso, 6. Jh.; Nr. 59 (S. 126) ebenso, vom J. 532; Nr. 60 (S. 127) ebenso, vom J. 595; Nr. 62 (S. 130) ebenso, vom J. 612; Nr. 63 (S. 131) ebenso, 6. Jh. — Dazu *Oxyr.-Pap.* II Nr. 138, ebenso vom J. 610/11. Zu all diesen Beispielen mit eigenartigem, unter sich aber gleichen Wortlaut aus verschiedenen Landschaften Ägyptens seien noch zwei aus den nordafrikanischen Inschriften hinzugefügt, die einzigen mir erreichbaren Zeugen für das Leben der alexandrinischen (Normal-)Formel auch im christlich-lateinischen Afrika. CIL VIII 8429 aus Horrea ia der mauretanischen Sitifensis (heute Ain-Zada, 15—20 km WSW von Setif, an der großen Straße):

[(in) n]OMINE  D(omini) D(ei) [Sal] [der Herausgeber ergänzt D(ei)]  
 [V]/ATORIS · NNIVS · SVD ||| D(omini)]  
 DOMVS · ORATIONIS · FA[ciendum cur.]  
 CELABRATVI · DONN<sup>i</sup> |||  
 NATALI  IDIBVS · OC |||  
 CF(e)LI(citer)

CIL VIII 2079, über einem Portal byzantinischer Bauart zu Henschir b. Sebaâ (Numidien, 30 (?) km S von Theveste in der Richtung auf Capsa)

IN · NOMINE · DNI · DI · N · ATQVE  
 SALBATORIS · Iſv · XPI   
 TEMPORIB · BIRI · BEATISSIMI   
 FAVSTINI · EPSCI (?) · MEC · MVNITIO · HAEC · FECIT

Nach der Orthographie der zweiten Inschrift sollte man auf spanischen Ursprung schließen; doch ist dieser sowohl historisch sehr unwahrscheinlich, als auch innerliturgiegeschichtlich, da in der spanischen Liturgie die alexandrinische Formel vollständig fehlt.

καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῇ νικτὶ ἧ παρεδίδου . . . Durch den Ausdruck Ἰησοῦς ὁ Χριστός (mit dem Artikel) erweist sich diese Stelle als von nationalägyptischer Ausdrucksweise beeinflusst. Denn während in der übrigen Christenheit die Empfindung für ὁ Χριστός als Titel längst untergegangen war, hielt sie sich im Koptischen noch recht lange. Die Schriften des kirchlichen Führers des nationalen Koptentums, Shenute von Atripe († 451), erwähnen noch oft „Gott und seinen Christos“<sup>11</sup>. In den koptischen Formularen überwiegt ferner die σ.-Formel mit παμβασιλεὺς. Sie steht entsprechend der alexandrinischen Formel, wie etwa diese außerhalb Ägyptens üblich ist, regelmäßig an den besonders eindrucksvollen Stellen der Liturgie, fehlt jedoch in dem Ritual für Priester- und Bischofsweihe.

In der Liturgie wird bei den mannigfachsten Anlässen auf Gott als den König Bezug genommen, doch findet sich βασιλεὺς in Verbindung mit σ. nur an den Anm. 122 und 123 angeführten Stellen<sup>12</sup>. παμβασιλεὺς findet sich sonst in der Liturgie nicht. Es begegnet unter den christlichen Schriftstellern auf Gott bezogen zuerst bei Klemens v. Alex., *Strom.* VII 3, 16. Origenes scheint es einmal zu haben in *Περὶ ἀρχῶν* III 5, 7<sup>13</sup>. Möglich, daß im Volksempfinden die Vorstellung von Gott als dem παμβασιλεὺς auch durch das oströmische Kaisertum neu geweckt wurde, so daß der Niederschlag davon in der koptischen Liturgie sich festsetzte<sup>14</sup>.

Die Formel *saluator mundi* fand sich in Rom mehrmals in der Weihnachtsliturgie. In derselben Sphäre konnte sie auch aus den oberitalischen Formularen und dem *Gelasianum* namhaft gemacht werden. Das *Gelas.* hat sie außerdem in der Schlußformel der *commendatio animae*. Als *Conclusio* steht sie dann neben anderen Verwendungen verschiedentlich in Formularen Oberitaliens, Spaniens und Galliens (vgl. besonders S. 34 f.). — Im Orient kommt σ. κόσμον

<sup>11</sup> Vgl. J. Leipoldt, *Shenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums* (Texte u. Unters. N. F. X 1 [1903] 28.).

<sup>12</sup> Zu diesen sei als außerliturgisches Beispiel eine Stelle aus den *Oracula Sibyllina* VIII v. 249 f. (Geffcken S. 151) angeführten:

Οὗτος ὁ νῦν προγραφεὶς ἐν ἀριστοιχείοις θεὸς ἡμῶν  
Σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεὺς ὁ παθὼν ἐνεχ' ἡμῶν.

Ferner AK II 24, 7 τοῦτον τὸν σωτῆρα, βασιλέα καὶ θεὸν ἡμῶν, ὃ ἐπίσκοποι, σκοποῦν ἡμᾶς ἔχειν δεῖ.

<sup>13</sup> Ausg. Koetschau S. 278, 12 (von Christus): *cum subiecta sibi fuerint omnia, cum rex omnium fuerit et potestatem tenuerit uniuersorum.*

<sup>14</sup> Wenn Athanasius d. Gr. in seinem Rundschreiben von 356 die große σ.-Formel mit παμβασιλεὺς im feierlichen Briefschluß anwendet, so handelt es sich hier um eine gänzliche Einzelerscheinung, die eine textkritische Untersuchung wünschenswert macht. — παμβασιλεὺς hat sich als Gottesbezeichnung in der byzantinischen Formelsprache noch lange gehalten. Es steht noch auf einer Erztafel aus dem 11. Jh. CIG 8735 auf Christus bezogen, ferner in den Werken des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike († um 1200), *opusc.* S. 127, 7.

gelegentlich in Byzanz und Armenien vor. Vereinzelt steht es in einer marianischen Schlußformel der äthiopischen Liturgie (Anm. 134), für deren spätere Entwicklung Wucherungen monophysitischen Marienkultes so bezeichnend sind; endlich noch in einem nach Bardenhewer<sup>15</sup> wahrscheinlich gnostisch beeinflussten Kreuzgebet des *Martyrium Petri* (Lipsius-Bonnet I S. 13, 7): *o crux quae humano generi saluatoris mundi passionem et redemptionem captiuitatis humanae uera comitante fide semper repraesentat incolumem*. — Aus diesem Sachverhalt im Orient allein ist die beispiellose Entwicklung der *s. mundi*-Formel in Gallien nicht befriedigend zu erklären. Als Schlußformel bei Gebeten ist sie in morgenländischen Riten nirgends bekannt. Doch steht sie als refrainartiger Versschluß in drei alten poetischen Stücken der äthiopischen, maronitischen und jerusalemischen Liturgie (S. 32 f.). Vielleicht haben wir darin die letzten Reste einer verschollenen liturgischen Gewohnheit zu erblicken, die bei den regen Handelsbeziehungen zwischen Südgallien und dem Orient auf irgendeinem Wege mit vielen andern griechischen Einflüssen in die gallisch-spanische Liturgie eingedrungen ist. Weist doch auch der mozarabische Kalender einen Nachhall der Feier der Geburt Christi am 6. Januar zu einer Zeit auf, wo dieser Festgedanke des 6. I. in seiner Heimat längst vergessen war!

## II. Die biblischen σωτήρ-Formeln.

### a) Das Neue Testament.

Bei Untersuchung der Herkunft der einzelnen σ.-Formeln kommt als ältestes christliches Zeugnis für ihren Gebrauch das N. T. in Frage. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Formeln der Liturgie wenigstens mittelbar daraus herzuleiten sind, da eine Reihe von σ.-Stellen des N. T. ausgeprägt formelhaften Charakter trägt; daß also die Liturgie ihre Formeln analog den neutest. gebildet oder diese umgeformt hätte.

Als bloßer t. t. für Christus, wie später so häufig bei den Gnostikern, kommt σ. nicht vor. Dagegen wird es mehrfach prädikativ angewandt, vielleicht nicht zufällig gerade von dem mit griechischer Vorstellungswelt so vertrauten Paulus und seinem in griechischer Bildung aufgewachsenen Schüler Lukas.

Lk. 2, 11 *ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὃς ἐστὶν Χριστὸς κύριος.*

Apg. 5, 31 *τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ.*

13, 23 *τοῦτον ὁ θεὸς . . ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν<sup>16</sup>.*

<sup>15</sup> Bardenhewer, *Gesch. der Altkirchl. Literatur* I<sup>2</sup> 550.

<sup>16</sup> Die Stelle Eph. 5, 23 *ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* gehört m. E. in diese Aufzählung nicht hinein, da hier σωτήρ kein religiöser Begriff ist, vgl. Anm. 144 (Basileiosliturgie). Auch Phil. 3, 20 wird so von manchen aufgefaßt, vgl. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*<sup>2</sup> S. 86 f.



Phil. 3, 20 τὸ πολίτευμα ἡμῶν ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀκεκδεχόμεθα, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.

I. Tim. 4, 10 ἡλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὃς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων.

Diese fünf Stellen besagen nur, daß der hellenistische Begriff *σ.* auf Christus übertragen wird: Christus ist ein *σ.*; oder bei dem letzten Zitat: Gott ist der *σ.* aller Menschen. Irgendein *σ.* ist für den Christusgläubigen neben anderen *σωτῆρες* natürlich unmöglich; also gibt es für ihn nur den *σ.*, und zwar Gott oder Christus.

Die Gleichung *σ.* = Gott ist vorausgesetzt bei den formelhaften *σ.*-Stellen. Diese sind eben als Formeln von den vorhergehenden scharf zu trennen; denn nur sie entsprechen dem Gebrauch von *σ.* in der Liturgie. Zu *θεός* steht *σ.* an folgenden Stellen in formelhafter Apposition:

Jud. 25 τῷ . . . μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα.

I. Tim. 1, 1 Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

Diese beiden Formeln haben den einheitlichen Wortlaut *θεός σωτὴρ ἡμῶν*, wozu im Judasbrief noch der Artikel zu Beginn des langen Einschubs V. 24 tritt. — Vier weitere *σ.*-Formeln der Pastoralbriefe haben einheitliches Gepräge:

I. Tim. 2, 3 τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι.

Tit. 1, 3 ἐν κηρύγματι ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ.

2, 10 ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν.

3, 4 ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ οὐκ ἐξ ἔργων.

Hier ist gegenüber den früheren Stellen Jud. 25 und I. Tim. 1, 1 gleichmäßig umgestellt: *ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεός*. Klingt die andere Formel wie eine ausschmückende Ehrenbezeichnung Gottes, so muß man hier die scharfe Gegensätzlichkeit zu dem Glauben an andere *σωτῆρες* heraushören: unser *σωτὴρ* ist Gott! (*σ.* als Prädikatsnomen). Dennoch atmen beiderlei Formeln noch den Geist der alttest. *θεός-σωτὴρ*-Formel.

Wie in den lukanischen Schriften als der *σ.* Christus bezeichnet wird, so liegt in den nun folgenden Stellen gleichsam eine Verschmelzung der beiden Vorstellungen vom alttestamentlichen *σ.* und Christus als dem *σ. κατ' ἐξοχὴν* vor.

II. Tim. 1, 10 πρόθεσιν καὶ χάριν . . . φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Tit. 1, 4 χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

2, 13 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

3, 6 ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.

An der Verschiedenheit des Gesperreten sieht man, daß es sich hier erst um fließendes Formelgut handelt, um Verschmelzungsversuche. Nun scheint in Tit. 3, 6 ein Stück aus einem urchristlichen Hymnus vorzuliegen. Denn die Verse 4—7 lassen sich ohne Schwierigkeit in sechs epodische Doppelverse zerlegen, wie solche in der hellenistisch-jüdischen Poesie nicht selten sind. Dahinter folgt 3, 8: πιστὸς ὁ λόγος derselbe Ausdruck, den wir in II. Tim. 2, 11 wiedertreffen, wo die anschließenden Verse noch deutlicher das Gepräge eines christlichen Hymnus an sich tragen: vier kurze Doppelverse und ein längerer Schlußvers<sup>17</sup>. Liegt nun tatsächlich in Tit. 3, 6 ein Stück liturgischer Poesie vor — andere kannte das älteste Christentum wohl nicht —, die der Verfasser nach unserer Annahme durch die Schlußbemerkung 3, 8 bewußt zitiert, so mutet das Stück II. Tim. 1, 9f. stark an wie eine kurze Paraphrase dieses Hymnus Tit. 3, 4—7. Ein Vergleich möge es verdeutlichen:

Tit. 3, 4—7:

3) ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιланθρωπία ἐφάνη  
τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ

1) οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ  
ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς

ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς  
διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας

καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου

2) οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως  
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν  
ἵνα δικαιωθέντες

τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν

4) κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.

II. Tim. 1, 9b: 1) οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν  
ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν,

2) τὴν δοδεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρό  
 χρόνων αἰώνιαν,

3) φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας  
τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταρ-  
γήσαντος μὲν τὸν θάνατον

4) φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ  
τὸ εὐαγγέλιον.

Dieselben Gedanken in poetischem und prosaischem Gewande! Nur die Reihenfolge viel nüchterner und sachlicher; dazu das unpaulinische Bild von der Taufe als παλιγγενεσία durch den bei Paulus geläufigen Gegensatz von überwundenem Tod und Aufleuchten unvergänglichen Lebens wiedergegeben. Besonders deutlich ist die Übereinstimmung dadurch, daß bei der ἐπιφάνεια beidemale die gleiche Formel auftritt, in der Struktur wenigstens: τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ — τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Paulus mußte im Kürzeren die bei-σ.-Subjekte zusammenfassen, für den Hymnus aber war gerade an der Stelle ἐφάνη die Bekenntnisformel „unser σωτήρ ist J. Chr.“ am

<sup>17</sup> Ein ähnlicher Ausdruck findet sich auch bei dem Sprichwort auf die Kreter Tit. 1, 13. „πιστὸς ὁ λόγος“ steht ferner I Tim. 3, 1 am Schluß einer Darlegung des Sündenfalls; jedoch auch ebda 4, 9 ohne jede Erkennbarkeit eines Zitates; er fehlt dagegen bei dem unverkennbaren Hymnus I Tim. 3, 16, steht dann wieder als Bekräftigung eines Sprichwortes Joh. 4, 37; vgl. Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, Bd II 2 S. 48

Platze; das wird deutlich werden bei der Behandlung des Kaiserkultes im letzten Teile dieser Arbeit. In Tit. 3, 6 dagegen liegt  $\sigma.$  als bloße Ausschmückung vor, entsprechend der alttest. Formel  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho \eta\mu\acute{\omega}\nu$ . Dieses Schema verwendet Paulus auch Tit. 1, 4:  $\chi\rho\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu$ . In der noch übrigbleibenden Formel Tit. 2, 13  $\tau\omicron\upsilon \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu \text{ } \text{'}\text{Ιησο\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon}$  ist wieder das andere Schema grundgelegt; natürlich, denn es handelt sich ja wieder um die  $\epsilon\pi\iota\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$  des wahren  $\sigma\omega\tau\eta\rho$ ! Das Ergebnis der Zusammenstellung des paulinischen Gebrauches ist also: es gibt zwei Schemata: 1.  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \delta \sigma\omega\tau\eta\rho \eta\mu\acute{\omega}\nu$ , 2.  $\delta \sigma\omega\tau\eta\rho \eta\mu\acute{\omega}\nu \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Das erste, natürlichere wird ganz unmerklich auch für Christus angewandt, das zweite, tendenziöse in ganz besonderen Fällen. Seiner ganzen seelischen Veranlagung entsprechend zieht Paulus das zweite Schema vor.

Es wurde bei Tit. 2, 13 noch nicht berücksichtigt, daß zu dem Schema der Formel syndetisch noch  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  hinzutritt. Das  $\kappa\alpha\iota$  zeigt deutlich, daß es sich hier nicht um etwas Einheitliches handelt. Noch loser wird durch das  $\kappa\alpha\iota$  die Verbindung zweier formelhafter Ausdrücke im 2. Petrusbrief; das  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$  tritt vor das  $\kappa\alpha\iota$  und reißt so die Begriffe  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  und  $\sigma\omega\tau\eta\rho$  ganz auseinander. Wir haben also hier einen dritten Formeltyp vor uns:

II. Pt. 1, 1  $\epsilon\acute{\nu} \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \eta\mu\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma \text{ } \text{'}\text{Ιησο\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon}$ .

1, 11  $\eta \epsilon\iota\varsigma\omicron\delta\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \tau\eta\acute{\nu} \alpha\iota\omega\acute{\nu}\iota\omicron\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\nu \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \eta\mu\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma \text{ } \text{'}\text{Ιησο\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon}$

2, 20  $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\upsilon\gamma\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma \tau\acute{\alpha} \mu\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha \tau\omicron\upsilon \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu \epsilon\acute{\nu} \epsilon\pi\iota\gamma\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\iota \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma \text{ } \text{'}\text{Ιησο\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon}$ .

3, 1f.  $\delta\iota\epsilon\gamma\epsilon\iota\omicron\nu \eta\mu\acute{\omega}\nu \dots \tau\eta\acute{\nu} \epsilon\iota\lambda\iota\kappa\omicron\nu\eta \delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha\nu, \mu\eta\sigma\theta\eta\acute{\nu}\alpha\iota \dots \tau\eta\varsigma \tau\omega\acute{\nu} \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\omicron}\lambda\omega\nu \eta\mu\acute{\omega}\nu \epsilon\acute{\nu}\tau\omicron\lambda\eta\varsigma \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma$ .

3, 18  $\alpha\upsilon\acute{\xi}\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\epsilon \delta\epsilon \epsilon\acute{\nu} \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota \kappa\alpha\iota \gamma\acute{\nu}\omega\sigma\epsilon\iota \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \eta\mu\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\omicron\varsigma \text{ } \text{'}\text{Ιησο\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon}$ .

Die Zerrissenheit ist so stark, daß man zweifeln könnte, ob unter  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  und  $\sigma\omega\tau\eta\rho$  der eine Christus zu verstehen sei und nicht vielmehr zweierlei Personen: Gott und Christus. Allein 3, 1f. gibt den Ausschlag: Die  $\epsilon\acute{\nu}\tau\omicron\lambda\eta$  ist von Christus an die Apostel ergangen. — Je zwei Formeln stimmen im Bau überein: 1, 11 = 3, 18 und 2, 20 = 3, 2. 1, 1 ist trotz des  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  zu dem ersten Paar zu stellen. Von den Pastoralbriefen her kann unmöglich eine Beeinflussung stattgefunden haben. Gerade die formale Übereinstimmung in der Stellung bei II. Pt. 1, 1 mit 1, 11 und 3, 18 beweist klar das Vorhandensein eines ganz andern Typus; denn inhaltlich steht 1, 1 den  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho$ -Formeln der Pastoralbriefe viel näher. Vermutlich haben wir es mit einer fortgeschritteneren Schicht zu tun, denn wenn bei 2, 20 und 3, 1  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$  fehlt, so sind diese beiden Fälle einzigartig gegenüber allen andern  $\sigma.$ -Formeln der Bibel. Zu dieser Fortgeschrittenheit paßt auch, daß  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho$  bereits ohne Namensnennung von Christus verstanden werden konnte.



Eine von den vorhergehenden ganz verschiedene Formel braucht Johannes an zwei Stellen.

Joh. 4, 42 <πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαρειτῶν . . . καὶ ἔλεγον> οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.

I. Joh. 4, 14 ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.

Der Ausdruck *σωτὴρ τοῦ κόσμου* ist in seiner festen Prägung zweifellos formelhaft. Aber Johannes braucht ihn wie einen feststehenden Begriff als Prädikatsnomen, ähnlich wie es schon früher bei Lukas und Phil gezeigt wurde. Es war also für die Leser des Johannes in *σωτὴρ τοῦ κόσμου* die gleiche Vorstellung enthalten, wie für die Leser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte in *σωτὴρ*. Und so macht auch die Formel bei Johannes den Eindruck, als sei sie wie etwas längst Vorhandenes auf Christus übertragen; vgl. S. 71 A. 72.

Was in dem Einzelfall Tit. 3, 6 postuliert wurde, das wird bei der Zusammenschau all der besprochenen neutest. Formeln zur Gewißheit: Die neutest. Schriftsteller haben sich eines festen, in Schemen gegliederten Formelmateriels bedient, das sie bereits fertig vorfanden. Dieses kann nur in der urchristlichen Liturgie gelebt haben. Bei der Frage nach der Abhängigkeit der liturgischen *σ.*-Formeln vom N. T. kann also nur noch teilweise mit deren Möglichkeit gerechnet werden; am ehesten noch für *σωτὴρ τοῦ κόσμου*, welches, von ganz vereinzelt Ausnahmen abgesehen, überall in der Liturgie sich gleichbleibt. Die für Jud. 25 und I. Tim. 1, 1 charakteristische Formel *ὁ θεὸς σωτὴρ ἡμῶν* kommt in den untersuchten Texten der Liturgie gar nicht vor. Die griechischen Formulare haben stets *ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν*. Man darf bei den nichtgriechischen Liturgien von den entsprechenden Formeln annehmen, daß auch da, wo der Artikel nicht erkenntlich ist, *ὁ σωτὴρ* vorauszusetzen ist. Weder für die in den Pastoralbriefen häufige Formel *ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεός*, noch auch für die des II. Petrusbriefes *ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σωτὴρ* ist irgendwo in der Liturgie ein Beispiel zu finden. Für die Fassung II. Tim. 1, 10 finden sich ein paar Beispiele S. 18 (A. 73, 74, 76); dagegen Tit. 3, 6 mit *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν* ist nur zweimal genau, sonst nur annähernd vertreten in: *Ἰησοῦς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν*; vgl. S. 19 (A. 75, 79, 80). Unter den auf S. 20 zusammengestellten Formeln aus den Elementen *Χριστὸς-θεὸς-σωτὴρ* findet sich kein einziges Beispiel weder für den Typ Tit. 2, 13 noch für II. Petr. 1, 1. Für die Prägung *ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦ Χριστός* finden sich nur zwei annähernd gleiche Belege in der mozarabischen Liturgie S. 22 A. 94: *dominus noster et saluator*, ohne *Iesus Christus*.

Sollte man angesichts dieser Sachlage mit manchen Herausgebern liturgischer Texte noch annehmen, die Verfasser der Gebete hätten ausgerechnet ein paar aus zwei oder drei Worten bestehende Formeln bewußt aus dem N. T. zitiert und im übrigen Prägungen gewählt,

die höchstens noch in einem oder zwei Worten mit dem biblischen Wortlaut übereinstimmten<sup>18</sup>! Nochmals gesagt, das Schlußergebnis der Untersuchung der neutest. Formeln kann nur dies sein: aus dem reichen Schatz bereits in Übung stehender σ.-Formeln der christlichen Liturgie haben die hl. Schriftsteller die eine und andere Prägung herübergenommen; nicht alle vorhandenen; die alttest. Formel: ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν findet sich im N. T. nicht. Die Formeln der Liturgie aber lebten und entwickelten sich vor und neben dem N. T.

### b) Altes Testament.

Da es auch im A. T. schon σ.-Formeln gibt, so ist noch zu prüfen, ob die Liturgie ihrerseits von diesen abhängig ist. — Das Wort σ. steht regelmäßig in der LXX als nicht ganz kongruente Übertragung von Partizipialformen des Stammes שׁוׁ. Daneben kommen auch die Übersetzungen σώζων und σωτηρία für dieselben Formen vor, ohne daß ein innerer Grund dafür ersichtlich wäre. Bei den alttest. σ.-Stellen ist wie bei den neutest. scharf zu scheiden zwischen dem Gebrauch von σ. als Prädikatsnomen und dem als appositionaler Formel. Daneben gibt es noch eine Reihe von Stellen, welche die Anwendung des Begriffes σ. auf andere Personen als Gott zeigen. Hier kommen nur diejenigen Stellen der LXX in Betracht, die wirklich σ. enthalten, nicht etwa σώζων und dergl., weil nur σ. etwas mit der Formelbildung zu tun hat. Ebenfalls kommen die Stellen in Wegfall, wo es sich um andere σωτῆρες als Gott handelt. So z. B. Richter 3, 9 und 15: „Der Herr erweckte Israel einen σ. in N. N.“ oder Neh. 9, 27 b im Gebet des Esdras: ἔδωκας αὐτοῖς σωτῆρας. In all diesen Fällen ist das hebräische Äquivalent. שׁוּשׁוּ. Die Stellen, in denen σ. zwar als religiöser Begriff und t. t. von Gott steht, ohne jedoch formelhaft zu sein, sind folgende:

I. Kön. (I. Sam.) 10, 19 οὗτος ἐστιν ὁμῶν σωτῆρ.

אֲשֶׁר־חָוָא מוֹשִׁיעַ לָכֶם

Judith 9, 11 <ὃν εἶ> . . . ἀπηλπισμένων σωτῆρ.

Weish. 16, 7 ἐσώζετο . . . διὰ σέ, τὸν πάντων σωτῆρα.

Ps. 26, 1 κύριος φωτισμός μου καὶ σωτῆρ μου.

יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

<sup>18</sup> Wie weit die Sucht manchmal geht, in den liturgischen Formeln überall Bibelzitate aufzuspüren, mögen folgende Beispiele zeigen: Wenn es im *Euchologion* von Thmuis heißt: τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so merkt Funk allemal an: II Pet. 3, 18. Dort aber steht: τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Oder: Im Eucharistischen Hochgebet der Markosliturgie heißt es Br. 132, 12: „Πλήρης“ γὰρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ „ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“. Dafür gibt Brightmans Bibelindex am Schluß der *Liturgies* S. 559 an: Lied der 3 Jünglinge (Dan. 3) 30, II Tim. 1, 10, Tit. 2, 13, II Pet. 2, 20.

Is. 45, 21 b ἐγὼ ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ· δίκαιος καὶ σωτὴρ οὐκ ἔστι παρὲς ἐμοῦ.

יְהוָה יִשְׁעִי אֵין לִי אֱלֹהִים אֲחֵרִים 19

62, 11 b εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ σωτὴρ σοι παραγέγονεν.

הָיָה יְשׁוּעָה לָּךְ בָּתּוּלָּה

Bar. 4, 22 καὶ ἡλθέ μοι χαρὰ παρὰ τοῦ ἁγίου ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ ἣ ᾗξει ἡμῖν ἐν τάχει παρὰ τοῦ αἰωνίου σωτῆρος ἡμῶν.

I. Makk. 4, 30 εὐλογητός εἰ ὁ σωτὴρ τοῦ Ἰσραὴλ ὁ συντρίψας τὸ δρυμνα τοῦ δυνατοῦ.

### Dagegen σωτὴρ formelhaft mit θεός verbunden:

Ps. 23, 5 οὗτος λήψεται εὐλογίαν παρὰ κυρίου καὶ ἐλεημοσύνην παρὰ θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ.

יְהוָה יִשְׁעִי מִלְּפָנָיו

24, 5 διδάξόν με οὗτι σὺ εἰ ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ μου.

כִּי־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׁעִי

26, 9 b μὴ ἐγκατέλιπές με καὶ μὴ ὑπερίδης με ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ μου.

אֱלֹהֵי יִשְׁעִי

64, 5 ἐπάκουσον ἡμῶν ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.

אֱלֹהֵי יִשְׁעֵנוּ

78, 9 βοήθησον ἡμῖν ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν (wie vorher).

Sir. 51, 1 ἐξομολογήσομαί σοι κύριε βασιλεῦ, καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτῆρά μου.

Mich. 7, 7 ὑπομενῶ ἐπὶ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.

לַיהוָה יִשְׁעִי

Hab. 3, 18 b χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου. "א (wie vorher).

Is. 17, 10 διότι κατέλιπες τὸν θεὸν τὸν σωτῆρά σου.

אֱלֹהֵי יִשְׁעֵךָ

Die Formel ist konstant. Wenn in Ps. 23, 5 der Artikel zu σ. fehlt, so dürfte sich das aus stilistischen Gründen erklären. Das Hebräische hat in allen Fällen יִשְׁעִי. Zwei weitere Stellen mit anderer masoretischer Form von יִשְׁעִי weichen ab:

Is. 12, 2 ἰδοὺ ὁ θεὸς μου σωτὴρ μου.

הָיָה אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי

45, 15 σὺ γὰρ εἰ θεὸς καὶ οὐκ ἤδεμεν, ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτὴρ.

אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעֵי

Sie wirken durchaus wie Ausnahmen in einer Regel. Für das Vorhandensein einer geläufigen Formel θεὸς σωτὴρ neben der Bibel aber gibt eine andere Tatsache den vollen Beweis: Ps. 61, 3. Hier ist καὶ γὰρ αὐτὸς θεὸς μου καὶ σωτὴρ μου die Übersetzung für אֱלֹהֵי ויִשְׁעִי (עֲרִי). Der gleiche Tatbestand findet sich ebda V. 6 und ferner in anderer Wendung Dt. 32, 15, wo es heißt: καὶ ἐγκατέλιπε <Ἰακώβ> τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα αὐτόν, καὶ ἀπέστη ἀπὸ θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ וַיִּזְכֹּל צוֹר יִשְׁעָתוֹ. Die abweichende Gestalt des Griechischen Dt. 32, 15 dürfte sich wie bei Ps. 23, 5 stilistisch erklären; in Ps. 61, 3 und 6 ist sie durch den

<sup>19</sup> Dagegen übersetzen die LXX Osee 13, 4b: וּמוֹשִׁיעַ אֵין בְּלָחִי — καὶ σώζων οὐ παρὲς ἐμοῦ.



Grundtext gegeben. Wenn sogar von der wortgetreuen Übersetzung „Fels und Heiland“ abgewichen wird, bloß um die Elemente der gebräuchlichsten Formel *θεὸς σωτήρ* zu erhalten, so muß doch diese Formel den hellenistischen Juden Alexandreias in irgendeiner Prägung schon ganz geläufig gewesen sein, ehe es ein griechisches A. T. gab! Das kann wiederum nur die synagogale Liturgie verursacht haben. Also auch für die LXX gilt: Die Liturgie beeinflusst die Bibel. — Nunmehr kann kein Zweifel mehr sein: von der LXX abhängige Stellen des N. T. können nur gesehen werden in Jud. 25 und I. Tim. 1, 1<sup>19a</sup>.

### c) Bibelzitate in der Liturgie.

Ehe zum Schluß die Frage angeschnitten wird, woher denn endlich die *σ.*-Formeln stammen, sind noch diejenigen Stücke der Liturgie aufzuführen, in denen tatsächlich bewußte Herübernahme biblischer *σ.*-Formeln vorliegt. Aus dem A. T. kommen in Betracht:

Ps. 64, 5 *ἐπάκουσον ἡμῶν ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν, ἡ ἐλπὶς τῶν περσάτων τῆς γῆς*: *Euchologion* (S. 18), an der Spitze eines Gebets für Lebende und Tote bei den *εὐχαὶ τῶν λυχνικῶν*; ebenfalls am Anfang bei der *ἀκολουθία εἰς κάμινον* (S. 352); nochmals, ohne *ἐπάκουσον ἡμῶν* in dem Gebet zur 3. Gonyklisie an Pfingsten (S. 387). *Rit. Armen.* 450, in einem Gebet des Nachtoffiziums, ohne die Apposition *ἡ ἐλπὶς* usw. Hierher dürfte wenigstens dem Inhalt nach gehören die Anfangsformel mehrerer römischen Orationen: *exaudi nos, deus salutaris noster*.

Ps. 78, 9 *βοήθησον ἡμῖν ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν, ἔνεκεν τῆς δόξης τοῦ δόματός σου* steht als Gebetsanfang in der Matut. der Armenier, *Rit. Arm.* (462) sowie *Horol.* (S. 89) in einem ganz aus biblischen Stellen zusammengefügtens Responsorium zur Sext. Dies letztere nur als ein Beispiel für viele Gebete, die so offenbar aus Schrifttexten zusammengestellt sind, daß es müßige Arbeit wäre sie anzuführen. Das gilt vor allem von den Responsorien und Psalmantiphonen, nicht bloß des Stundengebets. Ein interessantes Beispiel dieser Art ist im *Lib. Ord.*

<sup>19a</sup> Es sei noch kurz eingegangen auf den Ausdruck Gen. 41, 45 *מִצְרַיִם מִצְרַיִם*, LXX: *Ψονθουφανήχ*, den Hieronymus mit *seruator mundi*, die Vulg. mit *saluator mundi* übersetzt. Der *Octateuchus Graecus* (codex Oxon.) hat zur Stelle am Rande: *ὁ ἔσται σωτήρ τοῦ κόσμου*. Über die Grundbedeutung des im genauen Wortlaut noch nicht sichergestellten ägyptischen Titels herrscht bisher noch keine Klarheit. Jedoch stimmen alle Exegeten und Philologen vom Altertum bis auf die jüngste Gegenwart darin überein, daß er die Begriffe Ernährung (Erhaltung) des Landes und Leben enthält. Eine bemerkenswerte Sonderstellung nimmt Melito v. Sardes ein, der (*Apol.* 5) *Ψονθ.* mit Serapis gleichsetzt Vgl. zur ganzen Frage: Stephanus, *Thesaurus ling. Graec.* s. v. *ψονθ.*; Hieron., *Quaest. ling. Hebr.* (PL 23, 1049); neuestens: Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen I* (1928) 33. Beim augenblicklichen Stand der Frage ergibt der Vulgatatext für unsere Untersuchung nichts, so wünschenswert gerade für das auffällig vereinzelte Vorkommen von *σ. κόσμου* im Nilgebiet eine Lösung wäre; vgl. S. 32 und 71.

*Mozar.* Sp. 83, 18 der Vers aus Ps. 84, 5: *conuerte nos, deus saluator noster* in der Witwenweihe. Vgl. den entsprechenden Versikel mit *salutaris* in der röm. Komplet. In den Advents- und Weihnachts-responsorien der römischen Tagzeiten herrscht der *saluator*-Gedanke stark vor. Meist wurde die *s.*-Stelle als in den alttest. Text hinein-interpoliert erkannt, doch sind auch echte Isaias-Stellen mit *s.* zur Verwendung gelangt, so Is. 12, 3; 45, 8 im *Antiph. von St. Peter* fer. II und III der Woche vor Weihnachten *ad laudes* (S. 32 = 197, 33). In dem großen Gemeindegebet des ersten Klemensbriefes wird die ganze Stelle Jud. 9, 11 zitiert, darunter natürlich auch ἀπηλπισμένων σ. Außerdem muß bei all den Stellen, wo die Formel ὁ θεὸς ὁ σ. ἡμῶν sonst in der christlichen Liturgie begegnet, immerhin mit einer Beeinflussung dieses Gebrauches durch die häufige liturgische Verwendung der betreffenden Stücke im A. T. gerechnet werden.

Aus dem N. T. bringt die römische Liturgie die Stelle Phil. 3, 20 in dem Offizium des 1. Adventssonntages an. An Weihnachten ist natürlich verschiedentlich Lk. 2, 11 anzutreffen.

I. Tim. 4, 10 hat einmal Verwendung gefunden in der Litanei der Nestorianerliturgie Br. 263, 16. Die Stelle ist in eine Anrufung an Christus verwandelt.

Von einer gewissen Bedeutung ist die weitverbreitete Verwendung als liturgische Formel von Tit. 2, 13 in ihrer typischen Prägung im Genetiv, überall kenntlich an dem *μεγάλον*. Sie findet sich an folgenden Stellen: Weiheritual der Maroniten an sich entsprechenden Stellen des Schlußgebets der Diakonen- und Priesterweihe (Assem. IX 88, 128, 148). In den andern Weihen sowie bei den Kopten steht an der betreffenden Stelle die große alexandrinische Formel. Ja in einem Fall, S. 128, ist eine Art Kompromiß zwischen den beiden Formeln geschlossen, wenn es heißt *in secundo aduentu magni domini dei et saluatoris nostri Iesu Christi*; in den andern steht *domini* vor dem Zitat. Als Segensformel καὶ ἔσται τὰ ἐλέη τοῦ μεγάλου κτλ. steht sie in der Basileios- und der Chrysostomosliturgie Br. 337, 28. In gleicher Verwendung zweimal bei den syrischen Jakobiten Br. 97, 2 und 103, 38, im letztern Fall mit der Abänderung: „the Great God our Saviour“. Schlußformel ist die Stelle im syrischen Katechumenenritual von Antiocheia (Assem. I 220). Als διακονικὸν ἀπολύσεως beschließt sie die griechische Basileiosliturgie von Alexandria, Ren. I 89. Severos hat sie in einem Pfingsthymnus seines Kirchengesangbuches PO VI S. 151 Nr. 112. Die Armenier endlich benutzen sie als Segensformel in der Meßliturgie Br. 444, 16 und beim Laienbegräbnis, *Rit. Armen.* S. 131. An einer Stelle wird Tit. 2, 13 und 3, 4, kenntlich an *piissimus* (φιλόανθρωπος) und *praesentia* (ἐπιφάνεια), bewußt angeklungen, s. S. 39 A. 149. Eine Beeinflussung der Stellen mit αἰώνιος auf S. 38 durch Bar. 4, 22 ist ganz unwahrscheinlich.

Damit ist der biblische Zitatenschatz der Liturgie bereits erschöpft.

### III. Die Kultformeln der hellenistischen Umwelt.

#### a) σωτήρ, θεὸς σωτήρ.

Im Vorhergehenden wurde gezeigt, daß das in Frage kommende liturgische Formelgut weder aus dem N. noch aus dem A. Test. hergeleitet werden kann. Auch die Mehrzahl der neutest. Formeln erweist sich als vom A. T. unabhängig. Selbst dieses enthält in seiner für die christliche Liturgie bedeutungsvollen Gestalt, der LXX-Übersetzung, Formeln, die im Grundtext keine Stütze haben. Es mußte daraus gefolgert werden, daß unabhängig von den hl. Texten in der hellenistisch-jüdischen und später in der christlichen Liturgie eine Anzahl bestimmter Formeln in Gebrauch war. Woher kommen nun diese? Sie könnten einmal aus dem religiösen Erleben der Beter hervorgewachsen sein und sich dann in erstarrter, vielleicht literarischer Gestalt überliefert haben; sie können aber auch wie so viele andere Formeln in der religiösen Sprache aus der hellenistischen Umwelt übernommen sein. Sie hätten in diesem Falle dort längst bestanden und wären von den Juden, später den Christen bloß mit neuem Inhalt gefüllt worden. Nicht dieser jedoch, sondern nur die Form kommt hier in Betracht. Wir haben uns auf Grund der Tatsachen für die zweite der beiden Möglichkeiten zu entscheiden.

Wenige religiöse Begriffe in der griechischen Literatur sind verbreiteter gewesen als σωτήρ; denn σ. ist wesentlich als Kultbezeichnung zu fassen und nur so in der Formelgeschichte von Bedeutung. Bei Homer kommt es nicht vor. Vielleicht ist der tiefere Grund dafür das herrschende religiöse Ethos: eine mit Wohlstand und Macht gesegnete Aristokratie; auf die eigene, persönliche Kraft pochend, wo der einzelne selbst Götter bezwingt, die nicht aus Zuneigung mit ihm, sondern auf seiten des Gegners wie dessen liebe Verbündete kämpfen; irgendwelche religiöse Bedenken ob der dunkeln Zukunft mit dem Gefühl persönlicher Tüchtigkeit und Verantwortung erdrückend; dazu mit dem fatalistischen Glauben an die μοῖρα, gegen deren Bestimmungen selbst die Götter machtlos sind: eine solche Welt brauchte keine σωτήρες<sup>20</sup>. Aber schon die homerischen Hymnen kennen Götter als σωτήρες da, wo menschliche Macht nicht mehr ausreicht: auf der See. So heißt es im Hymnus auf Poseidon (Nr. 22) V. 5:

διχθὰ τοι Ἐννοσίγαιε, θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο,  
ἵππων τε δμητῆρ' ἔμεναι σωτῆρά τε νηῶν.

Hymn. εἰς Ἀθήδην (Nr. 33) V. 6:

σωτῆρας τέκε παῖδας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων  
ᾠκυπόρων τε νεῶν, ὅτε τε σπέρχωσιν ἄελλαι.

<sup>20</sup> Freilich begegnet bei Hesiod, in dessen Weltanschauung er wohl hineingepaßt hätte, der Begriff des σ. auch noch nicht.



In der klassischen griechischen Literatur ist für  $\sigma$ . ein Unterschied zu machen zwischen dem meist absolut stehenden Kultbeinamen und der Ehrenbezeichnung für Menschen, die gewöhnlich ein spezifizierendes Genetiv-Attribut bei sich trägt. Bereits im 6. Jh. kommen formelhafte Bezeichnungen vor:  $\text{Ζεὺς } \sigma$ . ist die bekannteste von ihnen. Ein Zeusheiligtum, in welchem der Gott unter diesem Titel die Stadt schützen sollte, war im Mittelpunkt jeden Gemeinwesens<sup>21</sup>. Der Titel  $\sigma$ . ist für manche Götter so charakteristisch, daß er geradezu Beiname, Kultname wird. Usener nimmt an,  $\sigma$ . sei ursprünglich der Name eines selbständigen Gottes gewesen, der später, wie so viele andere, zu einem Epitheton für die „großen“ Götter geworden sei. Nur darum habe sich dieses wieder aus der Verknüpfung lösen können, indem es beispielsweise mit  $\epsilonὐεργέτης$  verbunden wurde, weil die ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war. Der Beiname  $\sigma$ . findet sich bei Zeus, Apollon, Asklepios, Hermes, Poseidon, Pan, Serapis, bei dem lydischen Men, den Dioskuren, Helios, Herakles; entsprechend  $\sigmaώτῑρα$  bei vielen Göttinnen<sup>22</sup>.

In der Anwendung auf Menschen begegnet  $\sigma$ . formelhaft als Kultbeiname zuerst bei den Diadochen<sup>23</sup>. Von dem ersten, dem (um 300) diese Auszeichnung zuteil wurde, Ptolemaios I., melden die Quellen<sup>24</sup>, daß er  $\iotaσοθέοις τιμαῖς$  zum  $\sigma$ . erhoben worden sei  $\deltaιὰ τῆς κοινῆς εὐεργεσίας καὶ διὰ τοὺς ἰδίους ὠφελείας$ . An dieser Ausdrucksweise ist wichtig, 1. daß die Erhebung zum  $\sigma$ . eine göttliche Ehre ist; 2. daß der terminus  $\text{κοινός}$ , der bereits auf dieser ersten in Betracht kommenden Inschrift begegnet, später in fester Formel auftritt. Ungefähr gleichzeitig wird Seleukos, der Begründer des antiochenischen Diadochenreiches, von seinem Sohn und Nachfolger zum  $\text{θεὸς νικᾶτωρ}$  konsekriert. Dieser selbst, Antiochos, empfängt bereits zu Lebzeiten die Ehren eines  $\sigma$ ., nach seinem Tode werden seine Beinamen  $\text{Ἀπόλλων } \sigma$ . Die für das an die Inkarnation eines Gottes im Herrscher glaubende Vorderasien bezeichnende Titulatur  $\text{ἐπιφανής}$  (sc.  $\text{θεός}$ ) blieb wesentlich auf das Seleukidenreich beschränkt und taucht erst in den Oden des Horaz auf Augustus wieder auf als *praesens*. Aber die beiden andern Bezeichnungen  $\text{θεός}$  und  $\sigma$ . werden bald zur Formel verbunden:  $\text{θεός καὶ } \sigma$ . In einem Fragment Diodors (37, 26) heißt Mithridates  $\text{θεός καὶ } \sigma$ ., und auf einer öffentlichen Inschrift<sup>25</sup> ist Antiochos IV. Epiphanes genannt:  $\text{βασιλεύοντος Ἀντιόχου θεοῦ σωτῆρος τῆς Ἀσίας καὶ}$

<sup>21</sup> Vgl. Usener, *Götternamen* S. 172 f.

<sup>22</sup> Vgl. P. Wendland, *σωτήρ* (Ztschr. ntl. Wiss. 5 (1904) S. 336—353).

<sup>23</sup> Es kann hier nicht versucht werden, die Belege für diese und die spätern Formeln vollzählig beizubringen; eine charakteristische Auswahl dürfte im Rahmen der Aufgabe genügen.

<sup>24</sup> Marmor Parium, Dittenberger, *Sylloge insc. Graec.* I<sup>2</sup> 202; Paus. I 8, 6; Diod. XX 100.

<sup>25</sup> Dittenberger, *Orientis Graeci inscr. selectae* I Nr. 253.

κτίστου τῆς πόλεως. Die Erben dieses Kultes waren nicht erst die römischen Kaiser. Bereits Flaminus erhält in Chalkis göttliche Ehren und wird in einem Festgesang mit dem alten Göttergruß empfangen: ἦμε παῖάν, ὦ Τίτε σῶτερο (Plutarch, *uit.* c. 10). Pompejus heißt auf zahlreichen Inschriften aus Hellas und von den ägäischen Inseln: εὐεργέτης καὶ σ. καὶ κτίστης<sup>26</sup>. Und als Pompejus den Mytileniern, den Landsleuten seines Freigelassenen Theophanes, auf dessen Wunsch die Freiheit schenkt, ernennen die dankbaren Mitbürger ihn zum σ. καὶ εὐεργέτης<sup>27</sup>. Auf einer ephesischen Inschrift des J. 85 v. Chr. betont die Einwohnerschaft ihre εὐνοια πρὸς Ρωμαίους τοὺς κοινὸν σωτῆρας. Der gleiche Ausdruck κοινὸι σωτῆρες begegnet auf Inschriften von Delphoi und Magnesia. Im Westen, in Sizilien ließ sich bekanntlich Verres σ. nennen. Aus Ciceros Rede II gegen Verres geht hervor, daß in Syrakus schon Marcellus als σ. verehrt wurde<sup>28</sup>.

Die römischen *principes*, vor ihnen schon Cäsar, wurden im griechischen Teil des Reiches σωτῆρες genannt. C. Julius Cäsar heißt in Athen σ. καὶ εὐεργέτης. Dann in Ephesos wieder mit κοινός: τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῇ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα<sup>29</sup>. Von Augustus ab häufen sich zunächst bei den beliebten Herrschern, später bei allen, die σ.-Inschriften ins Ungemessene. Man sucht förmlich nach volltönenden Attributen, um die σ.-Würde womöglich noch zu steigern. Eine Inschrift von Olympia<sup>30</sup> preist Augustus τῶν Ἑλλήνων τε καὶ οἰκουμένης πάσης σ. καὶ θεός. Die Vorstellung von Zeus' Inkarnation in Augustus wird deutlich bei einer Inschrift von Halikarnaß<sup>31</sup>: Δία δὲ πατρῶν καὶ σωτῆρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους. Von Nero heißt es: ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος . . . νέος Ἥλιος ἐπέλαμψας τοῖς Ἑλλησιν<sup>32</sup>.

Derartige Ausdrücke macht sich die höfische Poesie zu eigen: Horaz, Lukan, Seneka, lassen sie in ihren Gesängen auf den Herrscher erschallen. Die zeitgenössischen Rhetoren schwelgen in ihnen als den

<sup>26</sup> Wendland a. a. O. S. 341.

<sup>27</sup> Ditt., *Syll.*<sup>2</sup> Nr. 341.

<sup>28</sup> Cic., *Verr.* II I. II 154 sagt von Verres: *huius nomine etiam dies festi agitantur, pulchra illa Verria, non quasi Marcellia, sed pro Marcellis, qui illis istius iussu sustulerunt.*

<sup>29</sup> Ditt., Nr. 346—7.

<sup>30</sup> *Inscr. von Olymp.* Nr. 53.

<sup>31</sup> *Inscr. of the Brit. Mus.* 984.

<sup>32</sup> Ditt., *Inscr.*<sup>2</sup> 376, 231. Noch deutlicher und ntlichem Sprachgebrauch noch ähnlicher heißt es auf einem Epigramm von der Nilinsel Philai (Kaibel, *Epigr.* 978):

Καίσαρι ποντομέδοντι καὶ ἀπείρων κρατέοντι  
Ζανὶ τῷ ἐκ Ζανὸς πατρός Ἐλευθερίῳ  
δέσποτα Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίας, ἄστρον ἀπάσας  
Ἑλλάδος δὲ σωτῆρ Ζεὺς ἀνέτειλε μέγας.

Vgl. Tit. 2, 13. oder das nicän. Glaubensbekenntnis. Eine Inschrift aus dem Faijûm, *Or. inscr.* 655, erwähnt seiner als τοῦ θεοῦ ἐκ θεοῦ.

unentbehrlichen Blumen ihrer Rede. Dankbare Freigelassene nennen ihre Herren  $\sigma.$  καὶ εὐεργέτης<sup>33</sup>. Die ganze Welt religiösen Denkens ist mit diesen Vorstellungen gesättigt. Ist es da noch verwunderlich, wenn den Christen der ganze Inhalt ihres Denkens und Fühlens, Christus, in solchen Bildern erscheint? Dabei bleibt jedoch, wie schon Deißmann in seinem *Licht vom Osten* bemerkt, ungeklärt, ob die Erfüllung der Begriffe und Formeln vom σωτήρ, von ἐπιφάνεια, vom φῶς ἐκ τοῦ φωτός (vgl. Anm. 32) mit christlichem Gehalt nach ihrer mechanischen Übernahme aus der ganz in ihnen lebenden Umwelt erfolgte; oder ob hier ein bewußtes Anstemmen gegen den allgemeinen Strom erfolgte, ein gegensätzlicher Gedankengang: unsere ἐπιφάνεια ist die echte, unser  $\sigma.$  der alleinige, unser θεός der wahre! Nach der Untersuchung der neutest.  $\sigma.$ -Formeln erscheint die zweite Möglichkeit als die wahrscheinlichere.

In Ägypten, wo der  $\sigma.$ -Titel zuerst als Kultbeiname des Herrschers erscheint, bleibt der feste Gebrauch, dem Herrschernamen im Kultstil nur den Titel  $\sigma.$  beizufügen, formelhaft bestehen bis zur Neuordnung des Kultwesens durch Philometor (161/60—154/3). Dann wird dem  $\sigma.$  regelmäßig θεός vorangestellt, so daß die feste Formel entsteht: N. N. θεός  $\sigma.$ ; θεός bleibt in dieser Stellung auch von andern Ehrennamen begleitet. Ein Papyrus des ersten vorchristlichen Jh. mag als Beispiel für viele dies lehren<sup>34</sup>: Βασιλεύοντος Πτολεμαίου τοῦ [Πτολεμαί]ου καὶ Κλεοπάτρας θεῶν Ἐπιφανῶν ἔτους δευτέρου, ἐφ' ἱερέως [. . .] νῦν Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν σωτήρων καὶ θεῶν ἀδελφῶν . . . Die Formel scheint in älterer Zeit noch nicht fest gewesen zu sein, wenigstens außerhalb Ägyptens nicht. Eine Weiheinschrift aus Halikarnass aus dem 3. Jh. ist angefertigt zu Ehren Πτολεμαίου τοῦ σωτήρος καὶ θεοῦ<sup>35</sup>.

Eine Stadt verehrte ihren κτίστης neben den andern göttlichen Ptolemäern im gemeinsamen Staatskult, daneben noch einmal besonders als θεός  $\sigma.$  Solche Kulte hielten sich stellenweise bis spät in die römische Zeit hinein<sup>36</sup>. Dieser κτίστης war also unter den andern ptolemäischen θεοὶ σωτήρες der θεός  $\sigma.$  κατ' ἐξοχήν. Hier hat also das formelhafte θεός  $\sigma.$  der LXX sein Vorbild! Das ἡμῶν allein wäre, entsprechend dem Hebräischen, jüdisch-christliches Sondergut. Aber es liegt nahe zu vermuten, daß wenigstens der Volksmund solcher ägyptischen Städte von dem θεός  $\sigma.$  ἡμῶν im Gegensatz zu dem der Nachbarstadt sprach. Die christliche Prägung mit καὶ jedoch, die in der Liturgie vorkommt: θεός καὶ  $\sigma.$  ἡμῶν besagt mehr, als die pagane Formel eigentlich will. Sie findet sich nur auf Christus angewandt, wo sie wie ein Bekenntnis wirkt, und als solches ist sie keine ausschmückende Formel mehr.

<sup>33</sup> Ditt., *Inscr.* 2 376, 231.

<sup>34</sup> Wendland a. a. O. 343.

<sup>35</sup> Amherst-Papyri II S. 51.

<sup>36</sup> *Inscr. of the Brit. Mus.* IV, Nr. 906.



Mit der Verwendung im Herrscherkult sind die θεός σ.-Formeln noch keineswegs erschöpft. Die Mehrzahl θεοὶ σωτῆρες ist stehend für eine ganze Anzahl von Götterpaaren. Vor allem die Dioskuren sind gerade in Ägypten unter diesem Namen oftmals bezeugt. Aber auch in der übrigen griechischen Welt sind sie unter diesem t. t. bekannt<sup>37</sup>. Auch Σάραπης und Ἴσις werden so zusammengefaßt. Noch andere θεοὶ σωτῆρες scheinen sich in der von Strabon<sup>38</sup> bezeugten Inschrift des alexandrinischen Pharos zu verbergen: θεοῖς σωτῆρσιν; denn in einem von Weil herausgegebenen Papyrus besingt ein alexandrinischer Dichter mehrmals Προτεύς, den Schutzgott der Insel, als σ. der Seefahrer<sup>39</sup>. Darum muß dieser wenigstens mit zu den θεοὶ σωτῆρες gezählt werden.

Ägypten ist das Mutterland des für die Gnostiker charakteristischen Brauches, Jesus einfach σ. zu nennen; denn die Valentinianer, von denen Irenäus es bezeugt, waren ja Alexandriner. Das nimmt nicht mehr wunder, wenn nach den Ergebnissen der Papyrusforschung in den beiden ersten nachchristlichen Jh. das Wort σ. sich stellenweise so häufig als regelrechter Name findet, daß Beinamen nötig waren, um die einzelnen Σωτῆρες zu unterscheiden<sup>40</sup>. Aber auch in der Kultsprache wurde σ. durchaus als selbständiger Name empfunden und im Gegensatz zu andern Ehrentiteln wie Φιλάделφος, Φιλομήτωρ, Εὐεργέτης nicht ins Ägyptische übersetzt. Das bezeugt ein demotischer Papyrus von Kairo, in dem es heißt: „P[t]lumis, welcher der Σωτήρ ist“<sup>41</sup>. Ein ähnliches Empfinden scheint der schon früher angeführten Stelle Tertullians *adu. Valent.* 12 (Oehler II 398) zugrunde zu liegen: *Iesum . . . cognominant Soterem*. Denn Tertullian hat mehrere lateinische Äquivalente für σ. Ein anderer deutlicher Beweis für Σ. als Kultnamen ist geboten durch einen Papyrus des 4. Jh. n. Chr.<sup>42</sup>, wo lange χαιρετισμοί an eine (oder mehrere) synkretistische Gottheit(en) gerichtet werden: Χαῖραι (χαῖρε) Ἥλιαι (-ιε), χαῖραι Σαπειφνηπ, χαῖραι Σωτήρ, χαῖραι Ἀβρασασξ, χαῖραι Πετκημερχενει καμτηρον χαῖραι Ἥλουαί, χαῖραι Ἐλουεῖν usw.; hier ist doch Σ. offenbar ebenso Name wie die andern auch.

Auch die Christen müssen Σ. als Namen empfunden haben, wenn sie es als t. t. gebrauchen. Anders sind die Erwägungen, die zu ganz verschiedenen Zeiten über den Namen Ἰησοῦς angestellt worden sind,

<sup>37</sup> Vgl. Plaumann, *Ptolemais in Oberägypten* (Lpz. histor. Abhandl. XVIII) S. 53. Die zufällig für Ptolemais bekannte Tatsache eines Stadtgründerkultes zu verallgemeinern, legt die ganze hellenistische Religiosität nahe. Vgl. auch S. 95 ebda.

<sup>38</sup> Strabon XVII p. 791, vgl. Lukian, *de hist. conscr.* 62.

<sup>39</sup> Henri Weil, *Un papyrus inédit*, aus „Monuments grecs“, Paris 1879.

<sup>40</sup> Plaumann a. a. O. S. 102; ebda 80: so häufig „wie Müller und Schulze in Berlin“.

<sup>41</sup> Ebda S. 44.

<sup>42</sup> *Ox.-Pap.* XII Nr. 1566, S. 278.

nicht zu verstehen. Nur ein paar Beispiele: Justin, I. *Apol.* 33 (Otto S. 102): τὸ δὲ Ἰησοῦς, ὄνομα τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ, σωτὴρ τῇ Ἑλληνίδι διαλέκτῳ δηλοῖ. Kyrillos von Jerus., *catech.* X 4: Ἰησοῦς καλεῖται φερωνύμως ἐκ τῆς σωτηριώδους ἰάσεως ἔχων τὴν προσηγορίαν; ebda 13: Ἰησοῦς ἐστὶ κατὰ μὲν Ἑβραίων σωτὴρ, κατὰ δὲ τὴν Ἑλλάδα γλώσσῃς ὁ ἰώμενος; dazu stimmt ebda 11: Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς καλεῖται διώνυμος. Ἰησοῦς διὰ τὸ σῶζειν, Χριστὸς διὰ τὸ ἱερατεῦειν. In ähnlichem Sinn schreibt Augustinus, *de trin.* 3, 10: *qui est Hebraice Iesus, Graece σωτὴρ, nostra autem locutione Saluator: quod uerbum Latina lingua antea non habebat, sed habere poterat, sicut potuit, quando uoluit.* — Aber diese Herleitung aus dem Hebräischen wirkt doch nur wie eine nachträgliche Reflexion über eine bereits bestehende Übung, für die man nach einer Erklärung sucht, wenn in Erwägung gezogen wird, daß es auch paganer Brauch war, von Göttern, die den Beinamen σ. besonders häufig tragen, als σωτῆρες im t. t. zu sprechen. Für einen der volkstümlichsten σωτῆρες, Asklepios, wird es bezeugt in einer Rede des Smyrners Aristides Rhetor († 189 n. Chr.) περὶ ὁμονοίας an die kleinasischen Gemeinden (Dindorf I S. 772): τὸ γὰρ ἀπάντων τιμιώτατον καὶ πάσης αἰὲ μνήμης ἐμοὶ τίς ἂν ὅλος τ' εἴη σιωπῇ παρελθεῖν; λέγω δὲ τὸ τελευταῖον τιμῆμα τῆς πόλεως, ὃ τῷ σωτῆρι καθίσταται κατὰ τὴν κοινὴν ἀπάντων ἀνθρώπων ἀγαθὴν τύχην. ἐπειδὴ γὰρ ἔδει εἰς τήνδε τὴν ἡπειρον διαβῆναι τὸν θεόν, διαβαίνει πρῶτον ἐνταυθοῖ (i. e. Smyrna) . . . ἐστία γὰρ Ἀσκληπιοῦ τῆς Ἀσίας ἐνταῦθα ἰδρύθη<sup>43</sup>. Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jh. in einer Stadt wie Smyrna der t. t. σ. aus dem christlichen Gebrauch durch Vermittlung der heidnischen Gnosis, die mit der christlichen so eng verwandt ist, bereits in die pagane religiöse Formensprache übergegangen ist.

Σ. ist übrigens in Ägypten auch seit jeher christlicher amtlicher Kultname gewesen; denn es gab Kirchen unter diesem Titel. Zu Panopolis in Oberägypten (arab. Schmin) gab es nach dem arabischen Geschichtsschreiber el Makrizi († 1442, *Historia Coptorum Christianorum* hg. von Wetzer 1828) eine hochangesehene Esotir-Kirche, „welches σωτὴρ der Retter bedeutet“. Sie wurde nach Martyrern genannt, die, 5800 an der Zahl, unter Diokletian in der Kirche Psôtir hingeschlachtet worden waren<sup>44</sup>. Aus dieser Nachricht geht hervor, 1. daß dieser anscheinend koptische Kirchenname schon unter Diokletian in Übung war, 2. daß es noch andere Kirchen dieses Namens gab, da sie später nach den Martyrern zubenannt wurde. Wenn der Name Psôtir-Kirche nicht so alt gewesen wäre, so hätte kein Hindernis vorgelegen, daß sie einfach *ad ss. martyres* genannt worden wäre.

<sup>43</sup> Asklepios ist demnach der Stadtgott von Smyrna gewesen, wahrscheinlich, wie dies in Mytilene der Fall war, unter dem Titel Ἀ. σωτὴρ; vgl. Pauly-Wissowa, *R.-E.* I Sp. 1673, 40. — Ein anderes Beispiel für den nichtchristlichen Gebrauch von σ. als t. t. ist mir nicht bekannt.

<sup>44</sup> Plaumann a. a. O. S. 124.

Wenn es nicht noch andere Σ.-Kirchen gegeben hätte, so wäre der Doppelname sinnlos gewesen. Hierzu ist bemerkenswert, daß auch die „Haupt- und Mutterkirche der Christenheit“ zu Rom den Titel *Ss. Salvatoris* trägt. Ein anderes berühmtes Beispiel außerhalb Ägyptens aus konstantinischer Zeit ist das *Μαγύριον τοῦ Σωτήρος* od. *Σωτήριον Μαγύριον* auf Golgotha (vgl. Athanas., *Apol. adv. Arian.* 84; Euseb., *Vita Const.* III 33), endlich auch die noch ältere Erlöserkirche zu Edessa.

### b) κύριος καὶ θεός.

Für die Formel κύριος καὶ σ. ἡμῶν läßt sich kein heidnisches Beispiel finden. Dennoch muß die Entwicklung des Titels κύριος zur Formel kurz berührt werden, weil diese für die Gestaltung der Wortfolge in der großen alexandrinischen Formel von Wichtigkeit ist. Als göttliche Bezeichnung gehört κύριος zum Kult bei Ammon, Asklepios, Hermes, Zeus, Helios, Kronos, Mandulis, Pan, Paytnuphis, Sarapis. Diese Götterreihe<sup>45</sup> zeigt, wie verbreitet dieser Gebrauch gerade im hellenistischen Ägypten war. In Ägypten war schon bei den alten Pharaonen die formelhafte Anrede stehend: „O König, unser Herr!“<sup>46</sup>. Eine ähnliche Titulatur ist noch für die letzten Ptolemäer überliefert: Ditt., *Or. Insc.* 186, 8<sup>47</sup>: *Καλλιμαχος ὁ . . . στρατηγὸς . . . ἦκω πρὸς τὴν κ[υ]ρίαν Ἰσιν καὶ πεποιηκα τὸ προσκύνημα τοῦ κυρίου βασιλ[έ]ως θεοῦ νέου Διονύσου Φιλοπάτο[ρ]ος . . .* Bei den palästinensischen Duodezfürsten des Zeitalters Christi scheint es für den Herrschernamen die Formel βασιλεὺς ὁ δεῖνα κύριος gegeben zu haben<sup>48</sup>. Nicht anders ist es mit der Häufigkeit der κύριος-Bezeichnung für Herrscher wie für Götter in Syrien<sup>49</sup>.

Auch in Rom ist um jene Zeit — im ersten nachchristlichen Jh. — die Anrede *dominus, dominus noster* für den *princeps* schon üblich geworden. Noch nicht offiziell — Augustus und Tiberius lehnten den Titel ab<sup>50</sup>. Die Tatsache dieses Brauches läßt sich nur durch ähnliche orientalische Sitte erklären; denn daß in Rom Sklaven ihre Herren, Vertraute ihre Freunde so anredeten, ist in jener Zeit, wo

<sup>45</sup> Nach dem Roehlschen Index zum CIG.

<sup>46</sup> Wilcken, *Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumsk.* 35 (1897) S. 84.

<sup>47</sup> „Philis in insula ad portam templi Isis“, 80—51 a. Chr. n.

<sup>48</sup> Ditt., *Or. inser.* I Nr. 415 aus Seia (Si a) in Batanaia: [Ba]σιλεῖ Ἡρώδῃ κυρίῳ Ὁβαίαςτος Σαόδου ἔθηκα τὸν ἀνδριάντα ταῖς ἐμαῖς δαπάναι[s]. Nr. 418 aus Nela (El Mušennef): Ὑπὲρ σωτηρίας κυρίου βασιλέως Ἀγρίππα καὶ ἐπανάδου . . . Nr. 423 aus Aqraba 73—78 n. Chr.: Ἐτους ιη' βασιλέως Ἀγρίππα κυρίου. Nr. 426, aus dem Dorfe Sannemem im Haurân, 66 n. Chr.: Ἐτους λζ' τοῦ καὶ λβ' βασιλέως Ἀγρίππα κυρίου . . . Die Reihenfolge der Titel schwankt, doch scheint Nr. 418 eine Ausnahme zu sein.

<sup>49</sup> Bousset, *Kyrios Christos*<sup>2</sup> 94 ff.; Drexler, *Kyria u. Kyrios* in Roschers *Lexikon der Mythologie* II 1890—7.

<sup>50</sup> Sueton, *Aug.* 53: *domini appellationem ut maledictum et opprobrium semper exhorruit* — ähnlich Tiberius.



der Kaiser eben noch *princeps*, nicht Herrscher war, keine hinreichende Erklärung<sup>51</sup>. Aber bereits Gaius nahm den Titel an in Verbindung mit der Königswürde, für die es doch damals auch nur noch in den Diadochen greifbare Vorbilder gab<sup>52</sup>. Gefordert wurde die Anrede bereits von Domitian. Von da ab wird *dominus* die stehende Titulatur der Kaiser. Aber in den öffentlichen Ehreninschriften setzt sich *dominus* erst viel später durch, seit Severus. Auf griechischen Münzen dagegen heißt schon Antoninus Pius *κύριος*; man spricht von ihm als *θεός ἡμῶν καὶ δεσπότης* und *dominus noster*. Unter Aurelian kommt die Anrede auf: *deus et dominus*, auch auf Münzen und Inschriften. Diokletian endlich schreibt diese Anrede vor<sup>53</sup>. Inschriftliche Zeugnisse für *κύριος καὶ θεός* habe ich nicht gefunden. In den lateinischen wie griechischen Kaisertituli heißt es in den weitaus meisten Fällen *κύριος ἡμῶν ὁ δεῖνα*; *dominus noster N. N.* — Dann folgen die Ehrentitel. Die Ostraka von Theben haben meist *ὁ κύριος καὶσαρ*<sup>54</sup>. Selten steht — im Gegensatz zu dem palästinensischen Gebrauche — *κύριος* hinter dem Namen; *dominus* m. W. nie. Wenn die Inschriften für die *κύριος καὶ θεός*-Formel schweigen, so bietet die Literatur genug Zeugnisse für die stereotype Formel *dominus et deus noster*<sup>55</sup>. Aus dieser ganzen Darlegung ist zu ersehen, daß die Formel *κύριος καὶ θεός* im Herrscherkult stets in einem gewissermaßen flüssigen Zustand war.

Man wird daher die feste Folge der christlichen Formel *κύριος (καὶ) θεός* auf die LXX zurückführen, wo sie uns unzählige Male entgegentritt. Aber da bleibt noch die Frage, woher denn in dieser Formel *κύριος* kommt. Die hebräische Vorlage יהוה אלהים heißt doch *ὁ ὢν θεός*. Es mag sich aus der Ehrfurcht vor dem Jahwenamen erklären, daß man ihn umschrieb, aber warum gerade mit *κύριος*? *ἐπιφανής* z. B. wäre doch immerhin sinngemäßer gewesen. Aber *κύριος* war Übersetzung des für יהוה gelesenen אֲדָנָי und konnte um so eher zur jüdisch-hellenistischen Kultformel werden, als es auch heidnischer

<sup>51</sup> Mommsen, *Röm. Staatsrecht* II 2<sup>3</sup> S. 760 f.

<sup>52</sup> Philo, *legat. ad Gaium* 17: τοῦ ἀρχοντος τῷ ἐκτοντος εἰς δεσπότην und für das orientalische Vorbild besonders: Victorinus Caes. 3, *epit.* 3: *dominum dici atque insigne regi capiti nectere temptauerat.*

<sup>53</sup> Victorin. Caes. 39: (Diocletianus) *primus omnium Caligulam post Domitianumque dominus palam dici passus est et adorari se appellarique ut deum.*

<sup>54</sup> Ruggiero, *Dizionario epigrafico* II S. 1953.

<sup>55</sup> Martial 5, 8, 1 *edictum domini deique nostri*. Er braucht diese Formel namentlich von Domitian sehr häufig. Auch Sueton gibt sie als feststehende Wendung (Dom. 13): *dominus et deus noster hoc fieri iubet*. Ja sie klingt für die Götter schon an bei Horaz, *carm.* I 1, 16: *terrarum dominos euehit ad deos*; ferner bei Ovid, *Pont.* I 9, 36; II 2, 12; *epist.* 4, 12; *am.* III 10, 48. Dagegen: *Inscr. numm.* Cohen VI<sup>2</sup> S. 197 Nr. 200: *deo et domino nato Aureliano Augusto*; = S. 353 Nr. 27 von Carus; *Incr. Pont.* IV 71 aus der Zeit des Antoninus: *θεός ἡμῶν καὶ δεσπότης*.

Göttertitel war. Wenn nun schon im II. Pt. die Verbindung *κύριος σ.* auftritt, so scheint mir dies auf folgende Weise erklärt werden zu müssen: Ebenso stereotyp wie *κύριος θεός* ist im A. T. *θεὸς καὶ σ. ἡμῶν*. Die Ersetzung von *θεός* durch *κύριος* mußte einem Juden immerhin naheliegen, da die LXX beide Wörter promiscue anwendet; noch mehr aber, und das ist für die Erhaltung des *καὶ* und des *ἡμῶν* wichtig, einem Heidenchristen, der ja *κύριος* nicht als Namen empfand, sondern auf Grund seiner Bibel als Synonym zu *θεός*. *κύριος* aber ist der älteste und gebräuchlichste t. t. für Christus. Wenn also II. Pt. 3, 2 *κύριος καὶ σ.* ohne Namensnennung auf Christus bezogen wird, dann muß die Entwicklung dieser Formel sehr früh abgeschlossen gewesen sein. Hinzu kommt noch, daß *κύριος* sich gerade bei den griechischen Göttern häufig findet, deren Lieblingsbezeichnung auch *σ.* ist.

### c) *παμβασιλεύς*.

Ein weiterer Bestandteil der alexandrinischen *σ.*-Formel ist *παμβασιλεύς*. Auch hier kann es sich nicht darum handeln, eine hellenistische Kultformel mit *παμβασιλεύς* nachzuweisen. Dazu taucht es in der Liturgie zu spät auf. Aber der Begriff wenigstens lag in der Vorstellungswelt hellenistischer Religiosisät an der Oberfläche. Zahlreiche Götter werden mit dem Titel *βασιλεύς* geschmückt; hier gleichfalls regelmäßig dieselben, die auch als *σωτῆρες* angerufen werden. Ein paar deutliche Beispiele: Am Asklepiostempel zu Rom widmet ein Arzt seinem Standesgott eine Doppelinschrift, von der die erste Seite beginnt<sup>56</sup>:

*τῷ σωτῆρι Ἀσκληπιῷ σῶστροι καὶ χαριστήρια Νικομήδης ὁ ἰατρός;*

die andere:

*τῷ βασιλεῖ Ἀσκληπιῷ σῶστροι καὶ χαριστήρια Νικομήδης ὁ Συμωναῖος ἰατρός.*

Auf dem berühmten Stein von Rosette vom J. 204 v. Chr. wird von Ptolemaios gerühmt, er sei *βασιλεὺς καθάπερ ὁ Ἥλιος μέγας βασιλεύς*<sup>57</sup>. Helios aber nennt man in Ägypten gelegentlich *[τὸν π]αρ' [ἡμε]ῖν ἐπόπτην καὶ σωτῆρα*. Die Begriffe *θεός* — *βασιλεύς σ.*, die schon im Götterkult demnach verwandt sind, gehören naturgemäß noch viel enger zusammen im ägyptischen Herrscherkult. Zu bekannt ist die Formel *βασιλεὺς ὁ δεῖνα θεός σ.*, als daß man noch Beispiele aus der großen Fülle der Zeugnisse auf Stein und Papyrus anführen müßte. Ein Niederschlag davon mag der Anfang des großen Gebets Sir. 51, 2 sein, wo der Parallelismus des Verses die Verwandtschaft dieser Begriffe klar ausdrückt:

<sup>56</sup> CIG Nr. 5974 a, b.

<sup>57</sup> CIG Nr. 4697. Das zweite Zeugnis auf einer Inschrift von Memphis aus dem J. 56 n. Chr. CIG Nr. 4699.

Ἐξομολογοῦμαι σοι κύριε βασιλεῦ  
καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτήρά μου.

Zur Bildung einer entsprechenden christlichen Formel war also der Weg geebnet. Woher aber nun *παμβασιλεύς*? Außer den oben (S. 28 u. 49) angeführten liturgischen und sonstigen christlichen Belegstellen findet sich dieser Titel einmal im A. T.: Sir. 50, 17: *ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θνoιασθήριον ὁσμὴν εὐωδίας ὑψίστω παμβασιλεῖ*. Das älteste Zeugnis für dies Wort überhaupt steht bei Aristoteles, *polit.* 1, 3. Eine andere Stelle kommt hier als eine Art kultischer Formel mehr in Betracht, *Hymn. Orph.* 72, 1 ff.:

Δαίμονα κικλήσκω, μέγαν εὐηγήτορα, φοικτόν  
μελίχιον, Δία παγγενέτην, βοδωτόρα θνητῶν,  
Ζῆνα μέγαν, πολὺπλαγκτιον, ἀλάστορα, παμβασιλῆα.

Mehrere Göttinnen in den *Orphica* tragen den Namen *παμβασιλεια*. Die Inschrift einer Julia Balbilla auf dem Memnonskoloß zur Erinnerung an den Besuch Hadrians daselbst beginnt <sup>58</sup>:

Μέμνονα πυνθανόμαν Αἰγύπτιον ἄλιφ' αἰγᾶ  
αἰθόμενον, φωνῇν θηβαῖκῳ . . . λίθῳ,  
Ἀδριανὸν δ' εἰδὼν τὸν παμβασιλῆα πρὶν αἰγᾶς  
ἀελίῳ χαίρειν εἶπεν οἱ ὡς δυνατόν.

Diese Beispiele, mit denen auf S. 49 verglichen, deuten alle auffällig nach Ägypten; Klemens und Origenes sind Alexandriner; Eusebios hatte ebenfalls mit *Alexandreia* engsten Zusammenhang; die Sprüche des Siraciden sind in Ägypten übersetzt, ausgerechnet der Vers 50, 17 mit *παμβασιλεύς* ist im zusammenhängenden hebräischen Text nicht vorhanden <sup>59</sup>; und wenn nicht alle Anzeichen trügen, so dürften wohl die Orphischen Hymnen, deren Prosodie so große Ähnlichkeit mit der Verstechnik des Ägypters Nonnos verrät, auch wenigstens zum Teil aus *Alexandreia* stammen. Es macht sich, wie in der gesamten spätklassischen und hellenistischen Literatur, so ganz besonders in Ägypten eine starke Vorliebe für Zusammensetzungen mit *παν-* bemerkbar, an Substantiven und noch mehr an Adjektiven. Bei Origenes z. B. findet sich auffallend häufig *παμμακάριος*, *πανάγαθος* und dergl. <sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Letronne, *La statue vocale de Memnon* (1833) 152, 3. Lies *φωνεῖν*, *χαίρειν*.

<sup>59</sup> Daß er „infolge eines Homoteleutels ausgefallen“ ist, wie N. Peters in seinem Sirach-Kommentar annimmt, wäre erst zu beweisen. Wie der hellenistische Henotheismus und mit ihm der jüdisch-christliche Monotheismus zu solchen Superlativen kommen konnte, die einem ὑψίστος *παμβασιλεύς* entsprechen, zeigt der Leydener Zauberpapyrus V (Leemans, *Pap. Gr.* II S. 10 f.; zitiert nach Usener, *Weihnachtsfest* <sup>2</sup> S. 25, Anm. 1): καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαι σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους Φνώσαι Ἰαβωκ, κατὰ δὲ Ἰουδαίους Ἄδωναιε Σαβαώθ, κατὰ Ἑλλήνας δὲ πάντων μόναρχος βασιλεὺς, κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς κορυπτε, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν, κατὰ δὲ Πάρθους ουερ . . . παντοδυνάστα, τέλεισόν μοι καὶ δυνάμωσόν μοι τοῦτο προᾶγμα εἰς ἅπαντα τὸν τῆς ζωῆς μο(ν) καὶ εὐδοξον χρόνον.

<sup>60</sup> Eine Reihe solcher Bildungen weisen entweder als einzige oder doch erste Zeugen die Alexandriner auf; z. B. *παμβέβηλος*: Kyrill v. Al., in *Esr.* 61 p. 860.



Hierzu endlich noch ein für diese Beobachtung einzigartiges Zeugnis auf Papyrus; die Bittschrift einer Witwe an den byzantinischen Statthalter in Ägypten vom J. 522<sup>61</sup>: *ὅπως τοῦτον τυχοῦσα τοῦ εὐεργετήματος εὐχαριστηρίους εὐχὰς καὶ ὕμνεῖν ἀναπέμψω τῷ παγκτίσ(τ)ῳ θεῷ καὶ σωτῇρι*. Wenn man sich bei dieser letzten Wendung an die weit weitverbreitete Formel *σ. καὶ κτίστης (κτίστης καὶ σ.)* erinnert, so dürfte nach all dem Vorhergehenden gesichert sein, daß *παμβασιλεύς* in Ägypten zur Kultbezeichnung geworden ist. Warum es freilich in der (älteren) griechischen Liturgie von Alexandria wie ein Findlingsblock sich ausnimmt, während es in der koptischen so gebräuchlich ist, läßt sich nicht sagen. Bestandteil einer *σ.*-Formel kann es erst in der christlichen Kultsprache geworden sein.

#### d) Andere Substantiv-Attribute bei *σωτήρ*.

In den bereits zitierten Inschriften kam neben *σ.* mehrmals *κτίστης* vor, oder *εὐεργέτης*, oder auch beide Titel zusammen. Man kann über die Verbreitung dieser formelhaften Verbindung wohl sagen: Die Inschriften auf Herrscher mit *κτίστης καὶ σ.* (oder umgekehrt) sind in hellenistischer Zeit ebenso häufig als diejenigen mit *σ.* allein. *εὐεργέτης* hingegen ist lange nicht so häufig verwendet worden. Um so auffälliger ist es, daß *κτίστης* in keiner christlichen *σ.*-Formel enthalten ist. Eine Ausnahme macht nur die eben erwähnte Bittschrift mit *παγκτίστης* und die S. 7 angeführte Stelle aus A. K. VII: *μέγας εἰ κύριε . . . κτίστα, σῶτερ, πλοῦσι ἐν χάρισιν*. Der Grund ist wahrscheinlich der, daß diese ursprüngliche Ehrung eines Städtegründers doch auf Gott oder Christus wenig paßte. Das lateinische *conditor* dagegen, mit dem Nebensinn des Schöpfers, steht an zahllosen Stellen der westlichen Liturgien, bald mit Genetiv-Attribut, bald, und das sehr oft, mit — *redemptor*. Sollte sich hier die alte Formel *κτίστης καὶ σ.* eine Umschmelzung haben gefallen lassen müssen im Sinne römisch-juristischen Empfindens vom Erlösungswerk Gottes?

*εὐεργέτης* ist in der Liturgie schon geläufiger, wenn auch nicht in der *σ.*-Formel. An der Stelle aber, wo es mit *σ.* zusammensteht, da zeigt es unverkennbaren Zusammenhang mit seiner Verwendung in der Antike. In der *μεγάλη εἵσοδος* der Jakobusliturgie betet der Liturge (Br. 62, 25r.): *ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ . . . τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας σωτήρα καὶ λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην . . .* Dazu findet sich ein überraschendes Gegenstück in der *Vita Constantini*. Eusebios erzählt dort (I 39) Konstantins Einzug in Rom nach dem Siege über Licinius: *δμοῦ τ' ἄνδρες ἅμα γυναιξίν καὶ παῖσι καὶ οἰκετῶν*

παμβλαβής: Manetho 4, 31. (παμμάκαρ: *hymn. Orph.* 18, 3). παμμεδέων: Nonnos, *Joan.* V 102. παμπαθής: Manetho 4, 311. πάμμονος: Philo oftmals. παμμοχθηρός: Kyrillos, *c. Iul.* p. 199 A.

<sup>61</sup> Maspero, *Catal.* Nr. 67 006.

μυριοῖς πλήθει λυτρωτὴν αὐτὸν σωτῆρά τε καὶ εὐεργέτην βοᾷς ἀσχετοῖς ἐπεφώνουν· ὁ δ' ἔμφυτον τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν κεκτημένος, μήτ' ἐπὶ ταῖς βοαῖς χαννόμενος μήτ' ἐπαιρούμενος τοῖς ἐπαίνοις . . . Daß die Römer hier nur einem überkommenen Brauch huldigen, den einziehenden Sieger mit diesen Titeln zu begrüßen, das bezeugt Demosthenes in der Kranzrede (43), wenn er von den Thebanern und Thessaliern sagt, daß sie den siegreichen Philipp von Makedonien φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα . . . ἡγοῦντο· πάντ' ἐκεῖνος ἦν αὐτοῖς. Ist nicht auch die μεγάλη εἵσοδος als königlicher Triumphzug aufzufassen? So singt der Klerus, währen sie vor sich geht (Br. a. a. O. 1.): οἰγησάτω πᾶσα σὰρξ βροτεία καὶ στήτω μετὰ φόβου καὶ τρόμου . . . ὁ γὰρ βασιλεὺς τῶν βασιλεύοντων Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν προέρχεται σφαγιασθῆναι . . .

### e) Σωτῆρ τοῦ κόσμου.

Für die Formel σ. τοῦ κόσμου ist keine andere Erklärung möglich, als daß Johannes (oder die noch ältere Liturgie?) sie der Kultsprache der hellenistischen Umwelt entnommen hat. Schon von Cäsar an wird in den Inschriften betont, daß jetzt für die ganze οἰκουμένη die glückliche Zeit angebrochen sei. Das Gefühl, daß jetzt allen das Wirken des σ. zugute kommen werde, daß alle an dem von ihm geschaffenen und gewährleisteten Glück des Friedens und „Heiles“ teilhaben könnten, nun die ganze antike Welt in ein Reich zusammengefaßt war, dies Gefühl rang förmlich nach einem passenden Ausdruck. Die κοινὴ σωτηρία des Judasbriefes V. 3 ist ein Niederschlag davon. In der Inschrift von Halikarnaß (S. 61 A. 31) und schon in einer älteren aus Ephesos<sup>62</sup> steht es klar ausgesprochen, man sieht in Cäsar τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀφροδεῖτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπινου βίου σωτῆρα. Die Stadt Assos preist den Kaiser Gaius<sup>63</sup>: οὐδὲν δὲ τὸ μέτρον χαρᾶς εὗρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου αἰῶνος νῦν ἐνεστώτος. Von Antoninus Pius heißt es dann in der Tat<sup>64</sup>: πᾶν τὸ τῶν ἀνθρώπων ἀνασώζει γένος. Aber schon längst war dieser Gedanke in eine Formel gebracht worden: schon Nero wurde als τοῦ παντὸς κόσμου κύριος verherrlicht, Trajan preisen die Inselgriechen<sup>65</sup> τὸν παντὸς κόσμου σωτῆρα καὶ εὐεργέτην. Dieselbe Formel gebraucht eine gleichzeitige Inschrift aus Lakonien<sup>66</sup>, eine athenische Inschrift nennt diesen Kaiser<sup>67</sup> τὸν ἴδιον εὐεργέτην καὶ σωτῆρα τῆς οἰκουμένης und ebenso viele andere in der ganzen griechischen Welt. Ganz kurz darauf ist auch schon die „johanneische“ Formel bezeugt, in einer Inschrift auf Hadrian aus Athen<sup>68</sup>: Αὐτοκράτορα Καίσαρα Τραϊανὸν Ἀδριανὸν Σεβαστὸν Ὀλύμπιον

<sup>62</sup> Ditt., *Syll.* <sup>2</sup> Nr. 347. <sup>63</sup> Ditt., *Syll.* <sup>2</sup> 364.

<sup>64</sup> Jahrbefte des Österr. Archäol. Inst. III, ff.

<sup>65</sup> *IG Mar. Aeg.* I Nr. 978.

<sup>66</sup> *IG V* <sub>1</sub> 380.

<sup>67</sup> *IG III* 462.

<sup>68</sup> *IG III* 475.

πατέρα πατρίδος τὸν σωτήρα τοῦ κόσμου. Ein Bruchstück vom Hymettos<sup>69</sup> bestärkt wenigstens nochmals die feste Folge: [σωτή]ρα κόσμον [...]. Die Römer haben diese Formel später übernommen<sup>70</sup>. Eine Inschrift ist gewidmet *Aureliano conseruatori orbis*. Auch von Göttern wird diese Formel gebraucht. Im Hymnus der Orphiker auf die Dioskuren (37,3) ist sie im Vers umgestellt: Ζωογόνοι πνοιαί, κόσμον σωτήρες ἄγανοί. In der üblichen Reihenfolge steht sie auf der Basis einer Statue des Priapus (!) aus Rom: ΣΩΤΗΡ || ΚΟΣΜΟΥ<sup>71</sup>.

An dieser Fülle von Beispielen, die bis in die erste Zeit des römischen Prinzipats hinaufreicht, ersieht man, daß die Samaritaner nach dem Erlebnis des Aufenthaltes Jesu in ihrer Stadt nur einer ganz allgemeinen Stimmung der damaligen Welt Ausdruck geben, wenn sie sagen (Jo 4,42): αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου<sup>72</sup>.

Unter all den Beispielen, die es für die σωτήρ κόσμον-Formel oder für andersartige Benennungen dieser Vorstellung gibt, ist auch nicht ein einziges Zeugnis aus Ägypten. Ihre Anwendung auf die ptolemäischen Landesfürsten hätte natürlich wenig Sinn gehabt; aber auch die Kaiser werden dort nicht σωτήρ τοῦ κόσμου genannt. Ob das mit einem politischen Ressentiment zusammenhängt? Jedenfalls stimmt mit dieser Tatsache überein, daß die Formel auch in der gesamten ägyptischen Liturgie fehlt. Einzig der altertümliche Hymnus auf S. 32, ferner eine jüngere Stelle auf S. 33 (äthiop. Trauritus) bilden Ausnahmen. Man sieht an diesem Beispiel, daß die Liturgie unter Umständen auch negativ von ihrer Umwelt abhängig ist; wo in einem Gebiete eine Formel vollständig fehlt, da bewahrt auch die Liturgie ihr gegenüber größte Zurückhaltung.

### f) μέγας θεὸς σωτήρ.

Womöglich noch geläufiger als σ. κόσμον war die Wendung μέγας θεὸς καὶ σ. (Tit 2,13); denn in der Zeit des entstehenden Christentums haben fast alle Götter das Epitheton μέγας auf sehr zahlreichen Inschriften<sup>73</sup>. Auch die Kaiser heißen später vielfach μέγιστος. Im *hymn. Orph.* 1,37 ist von Asklepios die Rede als βασιλῆα μέγαν Ἀσκληπιὸν ἡπιοδώτην. In Ägypten ist die Formel: Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις häufig und ebenso Ζεὺς Ἥλιος θεὸς μέγιστος. Für das Jahr 47 n. Chr. ist in Ptolemais in Oberägypten auf einer Inschrift als Formel bezeugt: ΜΕΓ ΘΕΟΣ ΣΩΤΗΡ<sup>74</sup>. Diese Inschrift ist sehr

<sup>69</sup> IG III 520.

<sup>70</sup> CIL V 4319.

<sup>71</sup> CIG 5961.

<sup>72</sup> Vgl. dazu Lagrange, *Comment. dans l'évang. sel. s. Jean* (1927) 122 f.

<sup>73</sup> Vgl. Bruno Müller, *ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ* (1913).

<sup>74</sup> Diese Gottheit möchte Plaumann (a. a. O. S. 51 f) für identisch halten mit einer Dreiheit (?), die in Ptolemais ebenfalls für diese Zeit bezeugt ist: Ζεὺς-Ἥλιος-Σωτήρ.

wertvoll für die paulinische Formel, weil sie ihr zeitlich und noch mehr formal nahekommt. Die Dioskuren werden im Einleitungshymnus der *Orphica* V. 21 erwähnt: καὶ μεγάλους σωτήρας ὁμοῦ Διὸς ἄφθια τέκνα. Indische Münzfunde aus gräkobuddhistischer Zeit erweisen die Verbreitung der Formel σ. μέγας selbst auf so vorgeschobenen Posten für das 1. nachchristl. Jh.<sup>74a</sup>. Auch die Kaiser heißen natürlich μέγας. Nur ein frühes Beispiel: Properz in der Elegie auf die Eröffnung des Apollotempels auf dem Palatin<sup>75</sup>: aurea Phoebi porticus a magno Caesare aperta fuit. Hatten doch vorher schon die Seleukiden und dann Pompejus diesen Beinamen geführt! In der Liturgie begegnet μέγας freilich in keiner andern Formel als im Zitat von Tit 2, 13.

### g) Andere Adjektiv-Attribute.

Wie in den liturgischen σ.-Formeln die Epitheta φιλόανθρωπος, ἀγαθός, αἰώνιος und κοινός zuweilen vorkommen, so auch in den formelhaften Erwähnungen der Götter und Herrscher.

Zu φιλόανθρωπος gibt es eine Fülle von Zeugnissen aus dem Götter- und Herrscherkult. Nichtkultisch kommt der Ausdruck am frühesten bei Aischylos vor. Platon nennt im Symposion 189 D den Eros den θεῶν φιλανθρωπότατος. Derselbe Ausdruck findet sich in offener Kultformel bei Aelian, *nat. animal.* 9, 33 (Hercher I S. 250, 5), wo der Schriftsteller angesichts eines Heilungswunders, das der Gott nach erfolgloser Anwendung von Eberwurz und Versagen einer Operation wirkt, ausruft: καὶ οὐτι πω, ὃ βασιλεῦ καὶ θεῶν φιλανθρωπότατε Ἀσκληπιέ, ἀβρότονον ἔγωγε ἀνικρῶν τῇ σοφίᾳ τῇ σῇ. Nach dem *CIG* ist φιλόανθρωπος in der Kultformel außer für Jesus nur bei Asklepios und Hygieia bezeugt.

In einer Bittschrift vom J. 200—2 werden mit demselben Titel die Kaiser bedacht<sup>76</sup>: τοῖς εὐμενεστάτοις Ἀυτοκράτ[ο]ρσι Σε[ονήρ]ω καὶ Ἀντωνίνω τοῖς πάντων ἀνθρώπων σωτήρσιν [κ]αὶ ἐνεργέταις . . . χαίρειν . . . κῶμαί τινες τοῦ Ὀξυρυγχείων νόμου, ὃ φιλανθρωπότατοι Ἀυτοκράτορες, ἐν αἷς ἐγώ . . . Schon an den Ptolemäern wird inschriftlich ihre φιλανθρωπία gerühmt<sup>77</sup>, an Augustus ebenfalls<sup>78</sup>. Jedoch scheint es hier zu keiner Formel gekommen zu sein. Schon bei den Ptolemäern geht das Synonym nebenher<sup>79</sup>: πάντων ἀνθρώπων ἡμερώτατος; auch die ἐπιείκεια wird verschiedentlich erwähnt. Vollends bei den Römern findet sich neben *pius* ebenso oft *clemens*. In den späten Kaiserformeln steht häufig *piissimus*, ganz wie die hellenistischen Herrscher φιλόανθρωποι hießen<sup>80</sup>. Daneben wird gleichzeitig Maxentius genannt<sup>81</sup>

<sup>74a</sup> Bachhofer, *Zur Datierung der Gandhara-Plastik*, *Zeitschrift für Buddhismus* (1924) 10.

<sup>75</sup> II 31, 1 f.

<sup>76</sup> *Ox.-Pap.* IV Nr. 705, Z. 65 ff. (S. 140).

<sup>77</sup> Ditt. *Or. Inscr.* 90, 12; 139, 21; 168, 13; ebda Z. 46 u. ö.

<sup>78</sup> *Inscr. von Olympia* 53, 28.

<sup>79</sup> Ditt., *Or. Inscr.* 116, 7.

<sup>80</sup> Ruggiero, *Dizion epigr.* II S. 1881.

<sup>81</sup> *CIL* IX 5949.



*aeternus et clementissimus Augustus*. So erklärt sich denn auch in der vom Griechischen so stark beeinflussten spanischen Liturgie die Formel *piissimus saluator* (s. S. 39).

ἀγαθός ist nicht so häufig. Es scheint sich nur bei Daimon und Sarapis formelhaft zu finden. So in Äthiopien<sup>82</sup>: καὶ [σέβον] ἴσιν, Σ[άρα]πιν το[ύς] με[γίστους] τῶν [θεῶν] σω[τήρας] ἀγαθο[ύς] εὐμε[ν]εῖς εὐεργέτα[ς]. Askulap wird mehrmals als *bonus* bezeichnet, als *deus bonus*<sup>83</sup> und *deus magnus et bonus*<sup>84</sup>. Für den christlichen Brauch ist ein ägyptischer Brief des 5. Jh. bezeichnend; denn nirgendwo wiegt die Anwendung von φιλόανθρωπος und ἀγαθός, auch außerhalb der σ.-Formeln, in der Liturgie so sehr vor, wie in Ägypten und Äthiopien<sup>85</sup>: καὶ τῷ ἀγαθῷ ἡμῶν. σωτηρίῳ καὶ τῷ νί[κ]τῳ αὐτοῦ τῷ ἡγαπημένῳ, ὅπως οὗτοι πάντες β[ο]ηθήσομεν ἡμῶν τῷ σώματι, τῇ ψυχῇ, τῷ πνι. ταῦτα δέ σοι ἐγράψα νοσοῦσα<sup>86</sup>. Für ἀγαθός in einer Formel des Herrscherkultes ist mir nur ein Beispiel bekannt<sup>87</sup>, indem eine Weiheinschrift auf Kos dem Kaiser Nero als ἀγαθῷ θεῷ aufgestellt ist.

Die Kultbezeichnung αἰώνιος scheint lateinischem Brauche zu entstammen. Denn im griechischen Kulte findet sie sich nicht. Auch im lateinischen fängt ihre Gebräuchlichkeit verhältnismäßig spät an. Die syrischen Götter führen zuweilen im römischen Kult diesen Titel. Es ist anzunehmen, daß er von da erst durch Vermittlung von Sol auf Juppiter übergegangen ist<sup>88</sup>. Wichtig ist jedoch für die auf S. 38 angeführten wenigen Stellen zu αἰώνιος σωτήρ, daß es in Rom für Juppiter eine Kultformel *aeternus conseruator* gegeben hat. Je eine Inschrift aus Dacien und Rätien sind Zeugen<sup>89</sup>. Dazu tritt eine stadtrömische, die den *deus peregrinus* deutlich kennzeichnet<sup>90</sup>:

Ex praecepto I · O · M · D(olicheno) aeterno conseruatori totius poli et numini praestantissimo exhibitori inuicto L · Tettius · B(ona) · F(ortuna!)<sup>91</sup>.

<sup>82</sup> CIG 5041.

<sup>83</sup> CIL VIII 2590

<sup>84</sup> CIL III 1560.

<sup>85</sup> Ox. Pap. VIII Nr. 1161.

<sup>86</sup> An diesem Briefe ist bemerkenswert, daß hier, wie schon in der früher (S. 27 A. 118) erwähnten Grabschrift des kretischen Subdiakons Gott Vater als θεός σ. Christo gegenübergestellt wird. Das scheint also im außerliturgischen Stil nicht so selten gewesen zu sein.

<sup>87</sup> Herzog, *Koische Forschungen und Funde* S. 196.

<sup>88</sup> Vgl. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (21912) 335; 365; dazu Cumont, *Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum*<sup>2</sup> S. 150 f.

<sup>89</sup> CIL III 1301; 5788.

<sup>90</sup> CIL VI 406.

<sup>91</sup> *Conseruator* ist das eigentliche Gegenstück zu σ. in der klassischen Zeit. Es scheinen der lateinische und griechische Ausdruck nebeneinander üblich gewesen zu sein. Um 110 schreibt Tacitus (*ann.* 15, 17): *Milichus conseruatoris sibi nomen Graeco eius uocabulo adsumpsit*. Ein Menschenalter später berichtet der Kompilator Ampelius, *lib. mem.* 15, 8 von Harmodios und Aristogeiton, ihnen seien *honores ut conseruatoribus diuinis constituti*. — Die altlateinische Bibel des Augustinus scheint auch diese Übersetzung gehabt zu haben. Augustin zitiert (*fid. et op.*) II Pt. 2, 20 folgendermaßen: *domini nostri et conseruatoris Iesu Christi*. Ja sogar

Auch im Kaiserkult tritt *αἰώνιος* erst spät auf; die Kaiser des 3. Jh. scheinen sich zuerst diesen Titel beizulegen. Diokletian heißt häufig auf Inschriften *aeternus*, z. B. CIL VIII 4764 *aeternus Augustus*, VIII 2817 *aeternus Imperator noster*. Im 4. Jh. ist *αἰώνιος* ständiges Epitheton der christlichen Kaiser. Damals scheint es in die christliche  $\sigma$ -Formel gekommen zu sein. Ein Papyrus vom J. 522 mit der Bittschrift einer Witwe an den oströmischen Exarchen in Ägypten enthält die Wendung: διὸ παρακαλῶ ἐνορκίζουσα τὸ ὕψος ὑμῶν κατὰ τοῦ ἀενάου θεοῦ σωτῆρος καὶ τῆς σωτηρίας ὑμῶν<sup>92</sup>.

Wenn man berücksichtigt, daß sich in den apokryphen Apostelakten mancherlei altes liturgisches Gut erhalten hat, so wird es sich in dem sogen. *Martyrium Andreae prius* wohl auch um liturgische Formeln handeln, wenn es da (Lips.-Bonn. II) S. 46, 15 heißt: ἡ χάρις τοῦ ἡμετέρου δεσπότου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>93</sup> und, worauf es hier ankommt, S. 50, 16: περὶ τοῦ κοινοῦ σωτῆρος Χριστοῦ. Wenn wir also hier vor liturgischem Gut stehen, so gibt es in der christlichen Liturgie zwei Beispiele für *κοινός*; das andere wurde bezeichnenderweise in Spanien angetroffen (S. 24 A. 104). Das entspricht gar nicht dem reichen Befund in den hellenistischen Inschriften; schon unter den bereits angeführten waren der Beispiele genug, vgl. S. 70f. Um so auffälliger wirkt der häufige Gebrauch dieser Formel bei Eusebios; allein in der *Vita Constantini* finden sich vier Stellen mit ausführlicher *κοινός*  $\sigma$ -Formel<sup>94</sup>.

Ob hier das höfische Idiom des ersten christlichen Kaisers sich auswirkt, ob die verschollene Liturgie Nordpalästinas anklingt, ob es endlich kein Zufall ist, daß uns die *κοινός*-Inschriften alle nach Kleinasien und in die Inselwelt führen, während sich im paganen Kult

---

die in der älteren christlichen Schicht Ägyptens so häufige  $\sigma$ -Formel kommt um 350 in diesem Gewande vor bei Zeno von Verona (*serm.* II 14, 4): *per dominum et conservatorem nostrum Iesum Christum*. Sogar in der Liturgie des frühen MA. kommt vereinzelt eine derartige Formel vor: Cod. rescript. von Reichenau Nr. 253, nach Mones Urteil um 740 geschrieben, (*Mone-Messen* S. 18) „*post mysterium*“: *per Ihm Xpm filium tuum, deum ac dominum conservatoremque nostrum*. Dort auch endlich eine seltsame Tautologie mit der klassischen und der christlichen  $\sigma$ -Übersetzung (S. 16): *Deum fidelium saluatorem, conservatoremque credentium*. M. W. die einzigen Stellen in der lateinischen Liturgie, die sich erhalten haben. Im übrigen scheint *conservator* in der Kirchensprache als heidnischer Ausdruck verpönt zu sein. Seit dem Einfluß des Humanismus zieht der kuriale Stil *servator* dem nachklassischen *saluator* vor; so z. B. üblich noch bei Leo XIII. Bezeichnend ist demgegenüber, daß sich auch in neueren liturgischen Texten *saluator* behauptet hat.

<sup>92</sup> Maspéro Nr. 67 005.

<sup>93</sup> *δεσπότου* für *κυρίου* macht jedoch die liturgische Herkunft einigermaßen zweifelhaft. Vgl. S. 47.

<sup>94</sup> *Vit. Const.* III, 3 *θεὸς δ' ἄρα, θεὸς ὁ κοινὸς τῶν ὅλων σωτὴρ* = III 59; II 72 (Brief Konstantins an Arius) *ὁ μέγας ἡμῶν θεὸς ὁ κοινὸς πάντων σωτὴρ κοινὸν ἅπασιν τὸ φῶς ἐξέτεινεν*; III 12 *ὁ φίλοι . . . λειτουργοὶ θεοῦ καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων ἡμῶν δεσπότου τε καὶ σωτῆρος ἀγαθοὶ θεράποντες*.

wie in der Liturgie der Westhälfte des römischen Reiches — mit einer Ausnahme — *communis* überhaupt nicht formelhaft findet, das alles sind Fragen, die die Aufgaben der Liturgiewissenschaft zum Teil weit übersteigen und eine Untersuchung des Themas von anderem Gesichtspunkte aus wünschen lassen.

Hier kam es darauf an, den Versuch einer Gliederung des gesamten Bestandes der Liturgie an *σωτήρ*-Formeln zu unternehmen und, soweit wie möglich, die Bildung und Entwicklung dieser Formeln rein formal darzustellen und ihre Entstehung verständlich zu machen.

---

# Die Akklamation in der Taufliturgie<sup>1</sup>.

Von Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

In seinem an neuen Aufschlüssen und Erkenntnissen reichen Buch *Εἰς Θεός*<sup>1a</sup> hat Erik Peterson auch der Akklamation im kultischen und profanen Leben der heidnischen wie der christlichen Antike eingehende Beachtung geschenkt. Wir möchten heute seine Darlegungen nach einer Seite hin ergänzen, die auch seiner umfassenden Erudition entgangen ist, nämlich für die Taufliturgie des, wie wir sogleich einschränkend hinzufügen, christlichen Orients. Denn die abendländische Taufliturgie hat, soweit wir heute zu sehen vermögen, die Akklamation nur dort gehabt, wo sie unter dem unmittelbaren Einfluß östlicher Liturgie stand. Damit stellt aber unser begrenztes Thema die weitere Frage, weshalb das lateinische Abendland der Akklamation in seiner Taufliturgie keinen Raum gewährt hat, während sie in fast allen alten Riten des christlichen Orients vorkommt.

In der bekannten Szene bei Apuleius, *Metamorphosen* XI wird am Ende der *initiatio* der Myste Lucius den Eingeweihten gezeigt, mit dem Mysterienkleid, der *stola olympiaca*, bekleidet, den Kranz auf dem Haupte und die brennende Fackel in der rechten Hand. An dieses Bild aus den Isis-Mysterien wird man erinnert<sup>2</sup>, wenn in verschiedenen Taufordines des christlichen Orients der durch Taufe und Salbung mit dem hl. Myron zum vollberechtigten Glied der Kirche gewordene Gläubige, angetan mit dem weißen Gewande und dem Kranz auf dem Haupte, feierlich dem Volke dargestellt und festlich akklamiert wird.

<sup>1</sup> In den folgenden Ausführungen berücksichtigen wir die Akklamation in der Taufliturgie in ihrer Beziehung zur Kirche als einer öffentlich-rechtlichen Institution. Im nächsten Jahrbuch hoffe ich sie nach der religionsgeschichtlichen Seite hin behandeln zu können, auf die O. Casel in Anm. 2 hinweist.

<sup>1a</sup> Forsch. zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Test. N. F. 24. Heft 1926. Siehe den ausführlichen Bericht in Jb. 7 Nr. 210.

<sup>2</sup> [Vgl. auch den Ritus aus dem Taurobolium bei Prudentius, *Peristephanon* X 1046 ff.: *Hunc inquinatum talibus contagii | tabo recentis sordidum piaculi | omnes salutant atque adorant eminus, | uilis quod illum sanguis et bos mortuus | foedis latentem sub cauernis lauerint. salutant* bezeichnet die Akklamation des im Blute Getauften, *adorant* die Anbetung des Vergotteten. Auf diese weist bei Apuleius XI 24 die ganze Ausstattung: *Sic ad instar Solis exornato me et in uicem simulacri constituto, repente uelis reductis in aspectum populus errabat.* — O. C.]



Eine Anspielung auf eine solche Szene könnte man vielleicht schon aus der Stelle bei Clemens Alex. im 12. Kap. des *Protreptikos* herauslesen:

„Während man weiht, werde ich heilig.  
Mysterienkünder ist der Herr,  
Erleuchtet den Mysten und siegelt ihn  
Und stellt den Gläubigen dar dem Vater,  
Ihn zu bewahren in Ewigkeit“<sup>3</sup>.

Da mit den Ausdrücken „erleuchten“ und „siegeln“ auf das christliche Initiationsmysterium Bezug genommen wird, wäre es wohl denkbar, daß mit den Worten „und stellt den Gläubigen dar dem Vater“ die Darstellung vor versammelter Ekklesia nach der Besiegelung gemeint sei. Sichere Bezeugungen aber liegen vor in den Taufordines des christlichen Orients. Wenn sie auch handschriftlich einer späteren Zeit entstammen, so dürfen wir doch mit Grund annehmen, daß sie die Taufpraxis einer viel früheren Zeit wiedergeben. Solche Ordines sind sowohl im koptisch-äthiopischen als auch im syrischen Ritus erhalten<sup>4</sup>. Sie im einzelnen zu untersuchen und miteinander zu vergleichen, kann hier nicht versucht werden. Wir beschränken uns darauf, an einem Beispiel zu zeigen, wie die Akklamation vor sich geht, und zu erklären, weshalb sie angewandt wird. Wir wählen dazu den *Ordo confirmationis* der koptisch-äthiopischen Kirche von Alexandrien, soweit er für uns in Betracht kommt:

Nach der Salbung mit dem hl. Myron wird der Getaufte und Besiegelte mit den weißen Gewändern bekleidet. Danach wird die Krone gesegnet, wobei das Volk den Segenswünschen des Priesters über die Krone durch das Amen zustimmt. Die Krone wird aufgesetzt mit den Worten: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, unius Dei, gloria et honore coronasti eum: Pater benedicat, Filius coronat, Spiritus Sanctus eum sanctificat et perficit. Dignus talis Christianus*. Der Priester feiert den Gekrönten: *Accipe Spiritum Sanctum, baptizate sancto Baptismate*. Das Volk: *Dignus talis Christianus* usw.<sup>4a</sup>. Antiphonen zu Ehren des Getauften werden gesungen, wobei nach jeder Antiphon dreimal

<sup>3</sup> Nach der Übertragung im „Hochland“ Aprilheft 1927 S. 85 f. [Ein Hinweis auf eine *προσκύνησις* des Täuflings scheint mir auch bei Gregor Naz., *or. in s. baptismum* 10 (PG 36, 372) vorzuliegen, wo der Täufling auf die Versuchung des Teufels hin, der den Christen wie einst Christus selbst veranlassen will, ihn anzubeten, ihm zu huldigen (*προσκυνεῖν*), antwortet, der Teufel soll vielmehr ihn (den Täufling) anbeten: *Εἰπέ, τῇ σφραγίδι θαρούσας· Εἰκὼν εἰμι καὶ αὐτὸς Θεοῦ... Χριστὸν ἐνδέδναι· Χριστὸν μεταπεποιήμαι τῷ βαπτίσματι· σὺ με προσκύνησον. Ἀπελεύσεται... ὥσπερ ἀπὸ Χριστοῦ τοῦ πρώτου φωτός, οὕτω τῶν ἀπ' ἐκείνου πεφωτισμένων. Τοιοῦτα τὸ λουτρὸν τοῖς ἡοθημένοις αὐτοῦ χαρίζεται... — O. C.]*

<sup>4</sup> Am bequemsten einzusehen bei H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I (1863) S. 192 ff.; 214 ff.; 222 ff.; 267 ff.; 280 ff.; 295 ff.; 309 ff.; 334 ff.; 391 ff.

<sup>4a</sup> [Der neugeweihte Bischof wird mit *Dignus* akklamiert: *Apostol. Überl. Hippolyts* S. 106 Hauler: *Qui cumque factus fuerit episcopus, omnes os offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est*. Man beachte, daß er nicht durch die Wahl, sondern durch die Weihe *dignus* wird. — O. C.]

wiederholt wird: *Dignus talis christianus*; z. B.: *Iesus Christus Dei Patris Filius te robore atque gratia implevit, o puer benedicte, qui sanctum baptismum suscepisti. Dignus talis Christianus.*

Der ganze Vorgang ist deutlich einer Krönungszeremonie nachgebildet. Salbung, Einkleidung, Umgürtung, Krönung, Akklamation des Volkes sind uralte Bestandteile der Erhebung zur königlichen Würde<sup>5</sup>. Als zum König Gekrönter wird also der Getaufte akklamiert. Uns interessiert zunächst die Form der Akklamation. Wir haben in ihr die doppelte Form der Euphemie und der Zustimmung. Das Volk akklamiert den Getauften, und es akklamiert dem Priester, der die Krone segnet und unter Segenswünschen aufsetzt. Es verstärkt durch sein *Amen* den Segen, den der Priester der Krone als dem Symbol der königlichen Würde verleiht, und begleitet die Krönung selbst mit seinem zustimmenden *Amen*. Die Formel der Euphemie: *Dignus talis Christianus* entspricht der Form, wie wir sie aus den antiken Akklamationen kennen. Männern, die zu einer Würde erhoben werden, ruft das Volk zu: *Dignus est*. Im antiken Leben werden diejenigen akklamiert, die für einen Augenblick auf Grund einer persönlichen Leistung oder kraft der Würde ihres Amtes dauernd über dem Volke stehen. Man akklamiert den Sieger im Kampfspiel, den Redner, den Philosophen, jeden, der sich in irgendeiner Weise durch eine besondere Leistung hervortut. Daß es meist nach einem überkommenen, formelhaften Schema geschieht, ist für unsere Unterscheidung unwichtig. Das Entscheidende ist vielmehr, daß die Akklamation durch einen einmaligen, besonderen Anlaß hervorgerufen wird. Daneben steht in der Antike eine andere Form der Akklamation, die bei gewissen, typischen Vorgängen des öffentlichen Lebens nach festgelegten Formeln erfolgt, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fast unverändert forterben. Es sind die Akklamationen, auf die eine bestimmte Person kraft der Würde, zu der sie erhoben wird oder die sie bekleidet, Anspruch hat, wie der Kaiser, der Präfekt, der Statthalter, überhaupt jeder höhere Beamte, der an der

<sup>5</sup> Vgl. für den vorderen Orient besonders S. Mowinckel, *Psalmstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922). Die Thronbesteigung des irdischen Königs wird S. 6 f. nach dem Alten Testament folgendermaßen geschildert: „Der von Jahwä Erhobene unter den Söhnen des Königs . . . wurde in feierlicher Prozession zu dem Orte geleitet, wo die Huldigung vor sich gehen konnte . . . Am Heiligtum wurde der König von dem Vertreter Jahwäs, dem Priester gesalbt und erhielt dadurch den Geist der Kraft und der Weisheit Jahwäs, den er in seinem hohen Amte brauchte. Dann setzt der Priester dem neuen König das Diadem auf und legt ihm die Armringe und den übrigen königlichen Schmuck auf . . . Dies alles im Heiligtum. Nun wird aber der König vor die Türe des Tempelgebäudes hinausgeführt und steht nun auf einer hohen Stelle, einer Tribüne . . . allem Volke sichtbar. . . . Und in dem Augenblick, wo er aus der Tempeltür austritt . . . bricht der Königsjubiläum los: die Posaunen schallen, die Drommeten schmettern; das Volk klatscht in die Hände und ruft aus vollen Kehlen: . . . Es lebe der König!“

*potestas*<sup>6</sup> des Kaisers Anteil hat. Diese Akklamationen waren eine stehende Einrichtung des antiken Lebens und sind namentlich noch im Zeremoniell des byzantinischen Hofes auf das reichste ausgebildet worden. Sie tragen, was sehr wichtig ist, öffentlich-rechtlichen Charakter<sup>7</sup>. Deshalb werden sie auch nur denen zuteil, in deren Hand, um ein Wort aus der Liturgie von Epiphanie zu variieren, *regnum, potestas, imperium*, also königliche, zivile und militärische Gewalt ist<sup>8</sup>.

Diese Hinweise waren notwendig, um die Anwendung der Akklamation in der Taufliturgie richtig zu verstehen. Warum wird der Getaufte nach der Salbung mit dem hl. Myron bekränzt (gekrönt) und festlich akklamiert? Weil er durch die Salbung und in ihr durch die Erfüllung mit dem heiligen Pneuma zum König und Priester geworden ist. Bis hierhin wird jeder zustimmen. Denn der Belege aus der Liturgie und den Vätern sind zu viele, in denen der durch die Firmung vollendete Gläubige als König und Priester gefeiert wird<sup>9</sup>. Wir fragen

<sup>6</sup> *Potestas* ist hier in dem streng römisch-juristischen Sinne genommen. Über den Unterschied von *potestas* und *auctoritas* hat jüngst C. Schmitt in seiner *Verfassungslehre* (1928) 75<sup>1</sup> einige ausgezeichnete Bemerkungen gemacht. Wenn er sagt, daß der Kaiser *potestas*, der Papst *auctoritas* hatte, so gilt das natürlich nur für die kirchenpolitische Betrachtungsweise in bezug auf diese Welt nach dem von Schmitt angeführten klassischen Satze des Papstes Gelasius I.: *Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. Die hierarchische Ordnung kennt eine wirkliche *potestas*. — Zur Unterscheidung von *potestas* und *auctoritas* vgl. übrigens noch des M. Minucius Felix *Octavius* c. 6, wo von den Römern, die alle Götter verehren, gesagt wird: *Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis uias et ipsius oceani limites propagavit*.

<sup>7</sup> Wie stark dieser war und wie weit er reichte, müßte einmal von einem Rechtshistoriker untersucht werden.

<sup>8</sup> Vgl. die angeführte Stelle aus dem *Octavius*. — Die *adoratio*, von der in der Liturgie von Weihnachten (Theophanie) und Epiphanie so viel die Rede ist, schließt die *acclamatio* in sich. Ebenso fordert der Königseinzug des Herrn am Palmsonntag die *acclamatio*, die im Hymnus des Theodulf von Orléans, der bei der Prozession vor der verschlossenen Kirchentür gesungen wird, noch echt antik lautet: *Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe Redemptor*, und vom Volke nach jeder Strophe des Hymnus wiederholt wird.

<sup>9</sup> Wir führen hier nur folgende an: Aus der Ölweihe bei den Kopten (Denzinger I 260): *... ut ungamus populum tuum in sanctificatione huius sancti unguenti, ut sint vinea electa Christi tui, regnum, sacerdotium, gens sancta, populus iustus*; (262): *... qui largitus es populo tuo uniuerso, ut ungeretur in oleo sancto, qui praeparasti tibi regnum et sacerdotium et gentem sanctam*; aus dem Ordo des Severos von Antiocheia (307): *Hoc oleo sanctificati sunt sacerdotes, prophetae et reges, qui claruere et coronati fuere. Eodem ungitur iste simplex agnus et connumeratur inter filios Patris coelestis*. Ambros., *de mysteriis* 6, 30: *... omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium unguimur gratia spiritali*; Aug., *de ciu. Dei* 20, 10: *Sed sicut omnes Christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis* [vgl. 17, 4, 9]; Leo d. Gr. in seinem 3. sermo *de natali* (PL 54, 145) spricht von der *uniuersitas sacerdotalis atque regalis* des Volkes Gottes, und im 4. sermo (PL 54, 149) führt er aus: *omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti uero Spiritus unctio consecrat sacerdotes, ut praeter istam specialem nostri ministerii seruitutem uniuersi spirituales et rationabiles Chri-*

aber nun weiter, ob diese Bilder vom König- und Priestertum des Gefirmten nur Bilder sind oder ob ihnen ein realer Vorgang, die wirkliche Mitteilung einer *potestas* an den Gläubigen entspricht. Eine solche *potestas* scheint im Firmcharakter vorzuliegen.

Nach dem hl. Thomas von Aquin besteht das Eigentümliche des sakramentalen Charakters, wie er in der Taufe, der Firmung und in der Priesterweihe nach katholischer Lehre mitgeteilt wird, darin, daß durch ihn der Gläubige *deputatur ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis*. Thomas fährt fort: *Totus autem ritus christianae religionis deriuatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo deriuatae*<sup>10</sup>. Diese *participatio sacerdotii Christi*, die das Eigentümliche des Charakters ausmacht, tritt natürlich am klarsten hervor in dem Charakter, der durch die Priesterweihe mitgeteilt wird. Schwieriger ist es schon, dies Teilhaben am Priestertum Christi beim Taufcharakter aufzuzeigen. „Nach der Theorie des hl. Thomas ist auch der Getaufte bzw. Gefirmte zufolge seines Charakters in gewissem Sinne ‚Priester‘. Christo dem Hohenpriester ähnlich, wie Christus (und abhängig von Christus) befähigt zu ‚hierarchischen Handlungen‘.“ So F. Brommer in seiner Abhandlung *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inclusive*<sup>11</sup>. Noch größer ist nach ihm die Schwierigkeit beim Firmcharakter. „Ist der Taufcharakter mehr eine ‚passive Potenz‘ und schon deshalb schwer als Abbild des Hohenpriesters (Christus) aufzufassen, so besteht die Schwierigkeit beim Firmcharakter darin, daß es sich nicht recht erklären läßt, inwiefern die ‚Handlungen‘ des Gefirmten ‚priesterliche‘ sind. Thomas faßt den Firmcharakter als ‚Gewalt das zu tun, was zum geistlichen Kampfe gegen die Feinde des Glaubens gehört‘, als ‚Gewalt, öffentlich und gewissermaßen von Amts wegen den christlichen Glauben in Worten zu bekennen‘. Die beiden Artikel der Summa, welche die Existenz des Firmcharakters und dessen Verhältnis zum Taufcharakter behandeln, geben nicht den wünschenswerten Aufschluß über die innere

---

*stiani agnoscant se regii generis et sacerdotalis officii esse consortes. Maximus Tur., de bapt. tract. III (PL 57, 777): Impleto baptisate caput uestrum chrismate, id est oleo sanctificationis infundimus, per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem; Isidorus, de eccl. off. II 26 (PL 83, 823 f.); Omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotale et regale sumus, ideo post lauacrum unguimur, ut Christi nomine censeamur (= damit wir zu den Christen gerechnet werden. *Nomen Romanum* = die Römer; *Nomen Christi* = die Christen). [Einige weitere Stellen sammelt P. Galtier S. J., *Christ et Chrétien* (Rev. d'Asc. et de Myst. 4 [1923] 1—12).]*

<sup>10</sup> S. Theol. III qu. 63 a. 3; vgl. a. 2.

<sup>11</sup> Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. VIII 2 (1908) 162.



Beziehung des Firmcharakters zum Hohenpriestertum Christi. Thomas hat diesen tief dogmatischen Gedanken vom Charakter als Teilnahme am Priestertum Christi angeregt, dessen nähere Durcharbeitung aber der späteren Theologie überlassen, eine Aufgabe, an der auch heute noch, selbst nach den Ausführungen von Scheeben, manches zu tun bleibt“<sup>12</sup>. Man muß nur einmal, so fügen wir hinzu, den Firmcharakter in seiner primären Funktion, die er mit den anderen Charakteren teilt, konsequenter ins Auge fassen<sup>13</sup>. Wenn das Wesen des Charakters darin besteht, eine *deputatio ad cultum diuinum* zu sein, und wenn alle anderen Sakramente ihrem Wesen nach hingeordnet sind auf die Eucharistie, so muß diese Beziehung auch im Firmcharakter als primäre Funktion erscheinen. Wenn allgemein gelehrt wird, daß der Christ durch den Firmcharakter befähigt wird, den Glauben, den er in der Taufe empfangen hat, vor der Welt als mutiger Streiter Christi zu bekennen, so will es mir scheinen, als ob damit das Besondere des Firmcharakters nur zum Teil bestimmt sei. Dieses Bekenntnis ist keine Kulthandlung. Schon in einem früheren Aufsatz<sup>14</sup> habe ich andeutend darauf hingewiesen, daß der Firmcharakter nicht nur und in erster Linie zum Kampfe für das Leben ausrüste, sondern daß er zuerst und vor allem den Christen würdig und fähig mache, geistliche Opfergaben darzubringen, daß also das „Laienpriestertum“ nicht nur, wie F. J. Dölger es erklärt<sup>15</sup>, darin bestehe, „christliche Aufklärung zu bringen dem irrenden Menschen, selbst Opfer zu bringen als Priester für die Erfüllung des Glaubenslebens und dadurch dem Nächsten durch gutes Beispiel Aneiferung zu geben zu gleichem Opfermut, ihm die Hand zu reichen zu seiner Vervollkommnung“, sondern daß das allgemeine Priestertum, wie es durch die Firmung mitgeteilt wird, vor allem in der aktiven Teilnahme des Gläubigen am eucharistischen Opfer der Kirche sich auswirke. Wenn nach der Lehre des hl. Thomas der Taufcharakter durch die mit ihm gegebene Eingliederung in das *corpus* der Kirche den Gläubigen fähig macht, die Gnaden dieser Kirche, vor allem also ihres Opfers, zu empfangen, dann muß der Firmcharakter, wenn er, wie die Theologen annehmen, eine Ver-

<sup>12</sup> A. a. O. 163 f.

<sup>13</sup> Brommer weist selbst in diese Richtung, wenn er S. 168 sagt: „Auch in dieser Frage entscheidet Thomas nach dem Gesagten vom liturgisch-christologischen Gesichtspunkt (Charakter als Teilnahme am Hohenpriestertum Christi) aus. Diesen Gesichtspunkt, die liturgische Bedeutung des Charakters als Deputation zu Kulthandlungen und damit dessen innere Beziehung zu Christus dem Hohenpriester betont zu haben, dürfte das Hauptverdienst des hl. Thomas um unser Lehrstück sein.“

<sup>14</sup> *Die Heiligung des Lebens durch die kultisch-sakramentale Ordnung*: Das Siegel 2 (1926) 66 ff.

<sup>15</sup> *Das Sakrament der Firmung*: Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft 15 (1906) 174.

tiefung oder Verstärkung des Taufcharakters ist, die Teilnahme am Priestertum Christi, die in der Taufe grundgelegt wurde, zu einer aktiven Betätigung dieser Teilnahme am Opfer erweitern. Hier aber ist der Punkt, an dem verständlich wird, warum der hl. Thomas und die mittelalterlichen Theologen nicht mit klaren und ausdrücklichen Worten die stärkere Teilnahme des Gefirmten am Opfer und Gebet der Kirche als die erste Wirkung des Firmcharakters herausgestellt haben. Der hl. Thomas lebte in einer Zeit, die von den meisten Historikern als die Höhe des mittelalterlichen Kirchenlebens angesprochen wird. Es ist hier nicht der Ort, in eine Erörterung dieser schwierigen Frage, die eine umfassendere Auseinandersetzung, als sie im Rahmen dieses Aufsatzes möglich ist, verlangt, einzutreten. So wahr es ist, daß der hl. Thomas in seinem gewaltigen systematischen Gedankenbau noch einmal das Erbe der altchristlichen und frühmittelalterlichen Vergangenheit zusammenfaßt und dem, was aus der Vorzeit ihm überkommen war, die gedankliche Vollendung gibt, so bleibt doch ebenso wahr, daß seine Zeit den unmittelbaren Kontakt mit dem kirchlichen Leben des ersten Jahrtausends schon verloren hatte oder anfang, zu verlieren. Daß das aber nicht ohne Einfluß selbst auf die erleuchteten Denker und Lehrer bleiben konnte, liegt auf der Hand. Auch der größte Intellekt ist in etwa abhängig von dem, was er um sich sieht. Wenn daher gewisse Erscheinungen des altchristlichen Kirchenlebens in seiner Zeit nicht mehr lebendig waren, konnte dies nicht ohne Einfluß auf das Denken des mittelalterlichen Christen bleiben. Man mag die großartigen, ja heroischen Vorgänge und Persönlichkeiten auf der Höhe des Mittelalters noch so hoch werten, es läßt sich doch nicht übersehen, daß das kultische Leben, Gebet und Opfer der Kirche anfang, den zentralen Einfluß auf das Frömmigkeitsleben der Gläubigen zu verlieren. Die aktive Teilnahme am Gebet und Opfer tritt zurück. Das Gebet der Kirche wird mehr und mehr zu einer repräsentativen Angelegenheit bestimmter Stände und Körperschaften. Der Gläubige tritt nicht mehr selbst an den Altar oder die Schranken des Altares, um seine Opfergaben darzubringen. Die Opfergaben selbst werden durch Geldopfer abgelöst. Die private Frömmigkeit wird nicht mehr ausschließlich oder doch vorzüglich vom kultischen Mysterium her bestimmt, sondern verselbständigt sich und versucht ihrerseits das kultische Leben nach privaten Gedankengängen zu erklären und für das eigene Frömmigkeitsleben nutzbar zu machen. Die Grundwahrheit der Verbundenheit im *corpus Christi mysticum* übt, wenn sie auch theoretisch festgehalten wird, praktisch nicht mehr bis in alle Vorgänge des kirchlichen und profanen Lebens den Einfluß aus, den sie in früheren Jahrhunderten gehabt hatte. Je mehr aber die *praxis pietatis* zu einer persönlichen Angelegenheit des einzelnen Gläubigen wird, zu der er sich überallher die Impulse holen kann, um so mehr geht der Einfluß

der Kirche als Kirche auf das weltliche Leben zurück. Welt und Kirche, nach dem Willen des Schöpfers und Erlösers einander zugeordnet, treten als eigene Reiche nebeneinander, wenn nicht gar gegeneinander. Soziale Aufgaben, die bis dahin von der Kirche erfüllt wurden, werden von bürgerlichen oder ständischen Gemeinwesen übernommen und aus ihrer Beziehung zum *corpus* der Kirche herausgelöst. Dies hat zur Folge, daß die *vita socialis* allmählich nur in den mannigfaltigen Betätigungen politisch-bürgerlich-gesellschaftlichen Lebens erblickt wird, während sie in ihrer vornehmsten Funktion, *inter mysteria*, beim Opfer und Gebet der Kirche, nicht mehr erkannt wird, gerade dort also, wo die Einheit der von Christus Erlösten und durch die Taufe in die Kirche Eingegliederten immerfort erneuert und am vollkommensten betätigt wird. Wenn auch diese Erscheinungen, die hier nur sehr summarisch aufgeführt werden konnten, in ihrer vollen Auswirkung erst später sichtbar wurden, so können sie doch in etwa zur Erklärung dienen, weshalb man die Verpflichtung, die der Firmcharakter dem Christen auferlegt, in einem „Laienpriestertum“ nach außen hin, einem Bekenntnis seines Glaubens vor der Öffentlichkeit der Welt, und nicht in der Betätigung des allgemeinen Priestertums vor der Öffentlichkeit der Kirche gesehen hat und sieht. Brommer hebt die tiefere Auffassung hervor<sup>16</sup>, die der hl. Thomas dem Charakter durch die Beziehung zum Hohepriestertum Christi gegeben hat, und sagt von ihr, daß sie vielleicht eine Folge der energischeren Betonung der liturgischen Bedeutung der Sakramente durch Thomas gewesen wäre. Wir glauben ganz im Geiste des hl. Thomas zu argumentieren, wenn wir aus liturgischen Erwägungen heraus die primäre Funktion des Gefirmten auf Grund seines Firmcharakters als aktive Teilnahme an der Darbringung des Opfers der Kirche bestimmen, insofern der Gefirmte als vollendetes und vollberechtigtes Glied der Kirche mit ihr das Opfer Christi dem Vater darbringt. Denn die Kirche bringt das Opfer dar, das der Priester in Kraft seines Weihecharakters im Auftrag der Kirche vollzieht. In dieser Darbringung des Opfers aber betätigt der Gefirmte eine wahrhaft priesterliche Funktion<sup>17</sup>. Der Gefirmte nimmt also nicht nur moralisch durch seine Gesinnung oder den Anschluß an das heilige Opfer oder wie man immer es nennen mag, am heiligen Opfer teil, sondern kraft einer Würde und Gewalt, die ihm durch die Firmung verliehen worden ist. Hier verkündigt er den Tod und bekennt die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn, bis er kommt. Hier legt er, um mit der Markosliturgie zu sprechen,

<sup>16</sup> A. a. O. 161.

<sup>17</sup> Wie weit diese Betätigung gehen kann und darf, unterliegt dem Urteil und der Gewohnheit der Kirche. Noch in neuester Zeit haben sich Bischöfe für den Opfergang der Gläubigen bei der hl. Messe, der mehr als ein Jahrtausend lang ein integrierender Bestandteil des Opfers war, die Genehmigung vorbehalten.

Gott das Seinige von seinen Gaben vor das Angesicht, die das heilige Pneuma zum Leibe und Blute des Herrn gemacht hat.

Daß diese Argumentation auch in der Tradition ihre Stütze hat, läßt sich unserer festen Überzeugung nach aus ihr erweisen. Dies hier zu versuchen, müssen wir uns versagen. Vielleicht regen diese Hinweise einen Dogmenhistoriker an, es zu tun<sup>18</sup>. Auf zwei Belege sei aber kurz verwiesen. Wenn auch Tertullian nicht mit ausdrücklichen Worten von der Geistlessalbung spricht, so setzt er doch die Geistesmitteilung an folgender Stelle des Buches *de orat.* c. 28<sup>19</sup> voraus: *Nos sumus ueri adoratores et ueri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam Dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisuit, quam sibi prospexit. Hanc de toto corde deuotam, fide pastam, ueritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam.* Man mag vielleicht einwenden, daß Tertullian hier in einem übertragenen Sinne vom Altare spricht. Es bleibt auch dann die Tatsache bestehen, daß er das Gebet der Kirche in der Kirche voraussetzt. In der oben Anm. 9 angeführten Stelle spricht Leo d. Gr. geradezu von einem *sacerdotale officium* der gesalbten Christen und fährt dann fort: *et quid tam sacerdotale quam uouere Domino conscientiam puram et immaculatam pietatis hostias de altari cordis offerre.* Daß diese Darbringung geistlicher Opfergaben aber zuerst und vor allem am sichtbaren Altare zu geschehen hat, das geht schon aus der Rede hervor, die vor versammelter Kirche von Rom gehalten wurde, und ist bei einem Manne selbstverständlich, der den für alle rechte *praxis pietatis* unumstößlichen Satz gesprochen hat: *Diuiinarum autem reuerentia sanctionum inter quaelibet spontaneae obseruantiae studia habet semper priuilegium suum,*

<sup>18</sup> [Vgl. P. Galtier S. J. a. oben Anm. 9 a. O.: Nachdem er gezeigt, wie Christus durch die hypostatische Union König und Priester ist, weist er darauf hin, daß jeder Christ ein „Gesalbter“, König und Priester, ist, und zwar durch die auf die Taufe folgende Salbung, die im Orient zum Ritus der Firmung wurde. Die drei göttlichen Personen ergreifen bei der Taufe Besitz von dem Täufling; „elles lui confèrent une dignité et le marquent d'un caractère, qui sont, comme la dignité et le caractère du Christ, d'ordre royal et sacerdotal. Voilà pourquoi le baptisé est lui aussi un christ: par le fait même de son union à Dieu, il participe à la royauté et au sacerdoce du Fils de Dieu . . .“ Die Notwendigkeit der Betonung des hierarchischen Priestertums gegenüber dem Protestantismus hat den Gedanken an das allen Christen gemeinsame, pneumatische Priestertum zu sehr zurücktreten lassen. — Die auf die Taufe folgende Salbung mit Öl ist der sakramentale Ausdruck für die pneumatische Salbung. G. führt mehrere Texte vor und verweist u. a. auch auf Prudentius, *Apotheosis* 487, wo der Christ von dem heidnischen Priester *lotus et unctus* genannt wird. — O. C.]

<sup>19</sup> Oehler I 582 f. — [Zu dieser *λογικὴ θυσία*, die in der eucharistischen Darbringung durch die Gläubigen unter Vermittlung des Amtspriestertums gipfelt, vgl. Jb. 4 S. 38 ff.]



*ut sacratius sit quod publica lege celebratur quam quod priuata institutione dependitur*<sup>20</sup>.

Nach dieser Digression, die notwendig war, um die reale Voraussetzung eines Brauches bei der Taufe theologisch zu begründen, können wir zusammenfassend sagen, daß der Gefirmte als *in dignitate regali*<sup>21</sup> *et sacerdotali positus* ein Recht auf die Akklamation hat. *Dignus* ist er aber nicht — das sei mit allem Nachdruck hervorgehoben — wegen seiner persönlich-moralischen Würdigkeit, sondern kraft der *Würde*, die ihm durch den sakramentalen Charakter zuteil wird. Die orientalische Kirche hat das *mysterium* dieser Würde, mit der eine wirkliche Gewalt verbunden ist<sup>22</sup>, in seiner ganzen Bedeutung erkannt und im Symbol ausgedrückt, während die abendländische Kirche im *sacramentum* mehr die Verpflichtung sah, die der Christ mit seiner Eingliederung in die Kirche übernahm. Sie hat ja auch, soweit wir sehen, wohl allgemein die Bekleidung des Getauften mit dem weißen Gewande, nach Durandus<sup>23</sup> noch *in signum sacerdotii*, angenommen, aber nur in einigen Gegenden die Auszeichnung des Gefirmten mit Kranz oder Krone *in signum coronae regni uitae, quia ipse est membrum Christi, qui est rex et sacerdos*. Durandus nennt ausdrücklich die Provinz Narbonne, also die Gegend Galliens, in der das Christentum zuerst vom Orient her, wie wir wissen, Fuß faßte. Für das lateinische Abendland vermag ich kein Zeugnis anzuführen, so daß auch dadurch wieder erwiesen wird, wieviel stärker der Osten vor dem Westen die *initiatio christiana* als Mysterium erkannt und ausgebildet hat.

<sup>20</sup> Sermo 88, 2 (PL 54, 441).

<sup>21</sup> Die „königliche“ Gewalt des Gefirmten müßte einmal besonders behandelt werden. Erst dann ließe sich mit Sicherheit sagen, ob sie in gleichem oder geringerem Maße als die „priesterliche“ Gewalt des Christen einer wirklichen Teilnahme am Königtum Christi entspräche. Voraussetzung wäre allerdings eine tiefgreifende Untersuchung über das Königtum Christi in eingehender theologischer Begründung. Es wäre ein würdiges Thema theologischer Forschung. — [Die enge Verbundenheit, in der die Worte „königlich“ und „priesterlich“ schon seit Exod. 19, 6 βασιλειον λεγάμενα (= I Petr. 2, 9) auftreten, zeigt wohl, daß auch die beiden Ideen nicht getrennt werden dürfen. Vorbild bei der Bezeichnung Christi als des „Königs und Priesters“, d. h. des königlichen Priesters und priesterlichen Königs, war jedenfalls der alttest. König, der zugleich der Priester des Volkes war; vgl. Ps. 109 usw. Dann wird diese Verbindung auch beim Christen bestehen. — O. C.]

<sup>22</sup> [Sie beruht auf der vollständigen Einswerdung mit Christus und der darauf beruhenden *Vergöttlichung*, wie sie die orientalische Theologie deutlich lehrt; man denke nur an Gregor v. Naz., den „Theologen“, der dies immer wieder lehrt; ein Beispiel s. oben Anm. 3. — O. C.]

<sup>23</sup> *Rationale diuin. offic.* VI c. 82.

## Pour l'authenticité du *de sacramentis* et de l'*explanatio symboli* de S. Ambroise.

Par Dom Germain Morin (München).

Il y a plus de trente-cinq ans que j'ai presque constamment présent à l'esprit ce problème si important de l'origine des six livres *De sacramentis* du „Pseudo-Ambroise“, comme il est convenu de dire aujourd'hui. Ma conviction première, formulée en 1894 et 1895 dans la *Revue Bénédictine* (XI, 339 suiv. et XII, 386), était que F. Probst avait eu raison de leur reconnaître une authenticité au moins relative. En 1913 encore, dans le premier volume d'*Études*... p. 11, n. 14, j'exprimais la même opinion, tout en convenant que la question restait à étudier à fond. Mais déjà, avec la publication des articles de Th. Schermann dans la *Röm. Quartalschrift* (XVII, 1903), une opinion en sens contraire avait de plus en plus fait son chemin dans les sphères érudites, surtout en Allemagne, et a fini par devenir ce qu'on peut appeler l'„opinion commune“. Pauvre opinion commune, que de lamentables palinodies elle m'a fait faire à moi-même! Et pourtant l'expérience aurait dû m'instruire, car — on me pardonnera de le constater ici — je n'ai guère rien fait de bon qu'en allant contre elle, au cours de ce demi-siècle bientôt écoulé.

Donc, impressionné par ce verdict quasi unanimement défavorable des aristarques modernes<sup>1</sup>, j'avais fini par douter moi-même, trouvant presque impossible qu'on pût avoir raison contre tant et de si imposantes autorités. Il est vrai, on aurait pu demander à la plupart d'entre elles quelles preuves elles avaient données jusqu'ici de leur pénétration d'esprit, de cette finesse de jugement qui est dans le domaine de la critique littéraire ce que le don de diagnostic est dans l'art de la médecine. Le douloureux épisode de la guerre et ses suites interminables, un peu aussi le désir d'éviter de nouvelles controverses, aussi stériles que les précédentes, puis la nécessité de me consacrer entièrement à la préparation de l'édition des „Sermons authentiques de s. Augustin dé-

<sup>1</sup> Formulé ainsi par Rauschen, *Florileg. patr.* fascic. VII (1909), p. 92: „nostris temporibus perpauci inveniuntur, qui libros De sacramentis Ambrosio adiudicent.“

couverts depuis les Mauristes“, tout cela m'a fait éviter à dessein de revenir publiquement sur la question; et j'aurais probablement persévéré dans cette attitude résignée, si tout dernièrement une occasion inattendue n'avait surgi, qui motivait et justifiait un nouvel examen approfondi de l'écrit si malmené par la plupart des juges contemporains.

Il y a quelques jours (fin janvier 1929), je reçus un tirage à part d'un article paru dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Innsbruck, vol. LIII, p. 41—65, et intitulé: „Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten S. Ambrosii de Sacramentis?“ L'auteur, Otto Faller S. J.-Feldkirch, nous apprend qu'il a été choisi pour revoir et mettre en œuvre les matériaux amassés par ses devanciers, Karl et Heinrich Schenkl, en vue de l'édition projetée du *De sacramentis* dans le *Corpus* de Vienne. Après avoir constaté l'état d'esprit actuel, ouvertement contraire à la thèse de l'authenticité, il se propose simplement d'interroger là-dessus les témoins de la tradition manuscrite.

Comme il fallait s'y attendre, cette enquête, si consciencieusement documentée et si habilement menée qu'elle soit, ne nous apprend pas grand'chose de nouveau. Toujours les deux seuls manuscrits vraiment importants: le Sangall. 188, du VII/VIII<sup>e</sup> siècle, et le Vatic. lat. 5760, provenant de Bobbio, du IX/X<sup>e</sup> siècle. L'un et l'autre dérivent d'une tradition incontestablement ancienne, pour ce qui est du texte lui-même: mais au point de vue de l'attribution à s. Ambroise, il est bien difficile de leur reconnaître une réelle autorité. Le premier donne E et S<sup>2</sup>, sous la simple rubrique EXCEPTO ALTERIUS, à la suite d'une compilation attribuée ici à s. Augustin, mais dont presque toutes les pièces appartiennent en réalité à Maxime de Turin. Il faut beaucoup de bonne volonté pour voir dans cet *alterius* un substitut pour *Ambrosii*: c'est cependant ce que fait O. Faller<sup>3</sup>, se fondant sur ce fait que le Vatic. 5760, remontant comme le *Sangallensis* à une tradition voisine de l'archétype, „als Zeuge für Ambrosiuszuweisung zu gelten hat“ (p. 60). Et pourquoi? Parce que le copiste, encore qu'il n'ait pas mis expressément le nom d'Ambroise en tête de ES, a évidemment voulu écrire un recueil d'œuvres appartenant à l'évêque de Milan. Mais, à ce compte, il faudra donc admettre, et *a fortiori*, l'authenticité du *libellus fidei sancti Ambrosii* et des sept *libri sancti Ambrosii de trinitate*, qui font également partie du Vatic. 5760, foll. 141<sup>v</sup> et 142—167?<sup>4</sup>. On le voit, c'est perdre sa peine que de vouloir tirer de

<sup>2</sup> Pour simplifier, je désignerai ici généralement, par E l'*Explanatio symboli „Celebratis hactenus mysteriis...“* (cf. Migne 57, 853), par M le *De mysteriis*, par S les six livres *De sacramentis*, reproduits l'un et l'autre dans Migne, t. 16.

<sup>3</sup> P. 47, note 2: „Also meint auch Sangall. 188 mit *alterius* Ambrosius.“

<sup>4</sup> Voir la description du ms. dans Reifferscheid, *Biblioth. Patr. lat. italica* I, 423—426.

ces deux manuscrits un témoignage extrinsèque quelque peu solide en faveur de l'origine ambrosienne de S. Cela est tellement vrai, que c'est justement ce voisinage de ES avec les deux écrits pseudo-ambrosiens qui amena finalement l'honnête Caspari à rejeter l'authenticité de E, admise d'abord par lui sur la foi d'Angelo Mai<sup>5</sup>.

Si ces deux témoins les plus importants de la tradition textuelle de ES sont complètement sans valeur pour ce qui est de la question d'auteur, que dire de cette foule d'autres témoignages de tout genre, du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, que le collaborateur du *Corpus* a alignés avec une patience digne de tout éloge? On sait ce que tout cela vaut, surtout quand il s'agit de sermons donnés, soit à s. Ambroise, soit à s. Augustin. Les attributions les plus insoutenables paraissent déjà dans les manuscrits de la plus haute antiquité: elles ont été naturellement admises avec avidité et docilement transcrites, non seulement par le commun des scribes du moyen âge, mais même par les personnages les plus érudits de la renaissance carolingienne. Non, en vérité, il n'y a rien à tirer de cette multitude de témoins, en apparence si imposante: où en serions-nous aujourd'hui, pour ce qui est, par exemple, des sermons de s. Augustin, si l'on ne reconnaissait au jugement d'un critique tel que notre P. Coustant le droit de prévaloir à lui seul contre une infinité d'attestations externes de ce genre, même de celles qui sembleraient au premier coup d'œil les plus autorisées?

C'est donc ailleurs qu'il faut chercher, s'il en existe, des preuves de l'origine ambrosienne de S. Ces preuves, de nature purement intrinsèque, elles peuvent se résumer dans cette série de propositions que je me propose de développer successivement au cours de ces quelques pages:

1° L'origine de l'*Explanatio symboli* peut et doit être considérée comme identique à celle du *De sacramentis*;

2° E est sûrement de s. Ambroise, non qu'il l'ait écrit lui-même, mais en tant que catéchèse prononcée par lui, et recueillie par un auditeur plus ou moins habile;

3° Des arguments de très grand poids montrent que S, lui aussi, ne saurait représenter que des notes sténographiques, non un ouvrage écrit d'Ambroise;

4° Cette constatation fournit la solution naturelle des difficultés opposées communément contre l'origine ambrosienne de S;

5° Il existe par ailleurs des raisons positives en faveur de l'attribution de S à s. Ambroise;

6° Enfin, malgré toutes les déficiences possibles du mode de transmission, il n'en reste pas moins que ES constituent des documents

<sup>5</sup> *Briefe, Abhandlungen und Predigten* (Christiania 1890), p. 406, note: „Da die Symbolauslegung mitten unter pseudoambrosianischen Schriften steht, so geht sie schwerlich auf Ambrosius zurück.“



uniques et d'importance capitale sur les origines du culte chrétien en Occident, et dans l'Italie du nord en particulier.

\*            \*            \*

Relativement au premier point, on n'exigera pas que je recommence ici tout au long la démonstration que j'en ai donnée dès 1894, *Revue Bénédictine* XI. 339 suiv. dans une note intitulée: „Que les six livres DE SACRAMENTIS et l'EXPLANATIO SYMBOLI attribués à S. Ambroise appartiennent à un même auteur.“ Cette note, autant que je puis voir, n'a pas perdu un iota de sa valeur; seulement on peut se demander si un seul des savants qui se sont depuis lors occupés de la question a pris la peine de la lire avec l'attention qu'elle méritait. Il y a à cela, il faut en convenir, plus d'une excuse. La *Rev. Bénéd.* était encore, à cette époque, voisine de ses humbles origines, et par cela même sans doute peu répandue, surtout à l'étranger. Et puis, il y avait, il y aura toujours cette malheureuse division de langues et de frontières, principal obstacle à la diffusion normale de la vérité, essentiellement une et internationale. Maintenant du moins, on peut trouver la collection de la *Rev. Bénéd.* dans toutes les bibliothèques publiques qui se respectent; et bon nombre de périodiques — celui-ci est du nombre — ont commencé courageusement à publier des articles en n'importe laquelle des langues principales du monde civilisé. Donc, qu'il soit permis de renvoyer ici les lecteurs à l'article en question, ceux du moins qui seront en état de se le procurer et de le lire; à l'usage des autres, en voici brièvement le contenu:

α) Les deux chefs de ligne signalés plus haut, le Sangall. 188 et le Vatican. 5760, quoiqu'ils ne constituent ni l'un ni l'autre une autorité en faveur de l'attribution à s. Ambroise, s'accordent du moins en ce point, que dans l'un comme dans l'autre E précède immédiatement S, formant un tout avec lui. Car, dans le premier, E et S sont précédés de cette rubrique qui les couvre tous les deux: EXCEPTO ALTERIUS IN EBDOMADA PASCHAE VII. Dans le second, nous avons mieux encore: E est suivi de ces mots, FINIT LIBER PRIMUS. INCIPIT LIBER SECUNDUS; or, ce second livre n'est autre que le premier livre de S. Le P. Faller a assurément raison de voir quelque chose de remarquable dans cette coïncidence<sup>6</sup>. Comme cette juxtaposition ou, pour mieux dire, cette union de E et de S est un fait unique dans la tradition manuscrite des deux écrits, et que le Vatican, n'a certainement pas été copié sur le Sangall., il en résulte que les deux mss. doivent

<sup>6</sup> Faller, p. 47: „beide haben auch, einzig in der Überlieferung, so viel ich sehe, die merkwürdige Verbindung der Symbolauslegung „*Celebratis hactenus mysteriis*“ mit der Schrift *De sacramentis*. Sicher ist aber der Bobiensis nicht aus dem St. Gallener abgeschrieben . . . Also geht er, direkt oder indirekt, auf einen mit dem Sangallener gemeinsamen Archetyp zurück.“

remonter, d'une façon plus ou moins indirecte, à un même archétype: non pas un archétype portant le nom d'Ambroise, comme le voudrait Faller, mais dans lequel E et S se suivaient, réunis pareillement en une sorte de tout.

β) Identité absolue de style dans les deux écrits: succession constante de petites phrases hachées, d'interrogations et réponses, ramenant à chaque alinéa des mots comme ceux-ci: *Quare? Qua ratione? Numquid...? Sed dicis mihi... Accipe... Vides... Vide... Habes... Ergo* très fréquemment au début de la phrase. Puis, rencontre de ces expressions moins communes: *praerogativa, cautio, derogare, spiritale signaculum, celebrare mysteria*. Manière identique de formuler certains dogmes (*non ex virili semine, sed de Spiritu sancto et virgine Maria... unius operationis, unius santificationis trinitatem*); même protestation de fidélité aux usages de l'Église Romaine, à son symbole en particulier, même assertion de l'épiscopat romain de l'apôtre Pierre, etc. Tant de rencontres, malgré le peu d'étendue de l'*Explanatio* E, l'un des deux termes de comparaison!

\* \* \*

En second lieu, que E soit l'œuvre de s. Ambroise, Caspari l'a entrevu dès la première heure: s'il s'est rétracté plus tard, c'est, je l'ai dit, à cause de sa déception au sujet de l'attribution explicite qu'il avait acceptée, sur la foi de Mai, comme faisant partie de la teneur originelle du ms. Vatican, tandis qu'elle n'était que d'une main du XV<sup>e</sup> siècle; à cause aussi de la présence, dans ce recueil, de pièces certainement apocryphes, quoique portant expressément le nom d'Ambroise. Mais le savant professeur de Christiania avait franchement reconnu que l'attribution à Maxime de Turin était insoutenable<sup>7</sup>, que l'origine de E ne pouvait mieux être située qu'à Milan; surtout il avait démontré au long<sup>8</sup> que tous les indices intrinsèques contenus dans le texte relativement court de E concordaient merveilleusement avec ceux qu'on pouvait relever dans les autres écrits analogues d'Ambroise, en particulier dans les cinq livres *De fide*, les trois autres *De Spiritu sancto*, et le *De incarnationis dominicae sacramento*. C'était beaucoup, c'était même l'essentiel, les témoignages extrinsèques étant, comme on l'a vu, de valeur à peu près nulle en l'espèce.

On ne pouvait cependant nier une infériorité manifeste de E par rapport aux écrits sûrement authentiques d'Ambroise, mais cette infériorité s'expliquait d'elle-même et tout naturellement: E n'est pas un discours écrit par l'orateur avant ou après qu'il l'eut prononcé, mais simplement une série de notes prises, durant l'improvisation même, par

<sup>7</sup> *Ungedruckte . . . Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel* t. II (Christiania 1869), p. 74—76. Rauschen l'avoue pareillement.

<sup>8</sup> *ibid.* p. 76—85.

quelque auditeur plus ou moins habile dans la pratique de la sténographie. Ce n'est pas là une simple hypothèse, imaginée pour le besoin de la cause: nous trouvons, au cours de ce peu de pages, différents indices qui trahissent ouvertement ce caractère de l'écrit. E ne reproduit pas seulement l'explication du catéchète: à plusieurs reprises, il interrompt celle-ci pour marquer ce qu'ont fait l'orateur ou l'assistance, par exemple:

Ergo apostoli sancti convenientes fecerunt symbolum breviter. Signate vos. QUO FACTO, ET DICTO SYMBOLO: In hoc symbolo divinitas trinitatis etc.

Ergo dicamus symbolum. ET CUM DIXISSET, HINC COMPLEVIT: Hoc habet scriptura divina etc.

Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiae. Signate vos. QUO FACTO: Credo...virgine. Habes patrem omnipotentem etc.

Inutile d'insister sur la démonstration d'un fait qui s'impose à tout lecteur attentif, et dont nous trouvons ailleurs des exemples, chez Augustin entre autres<sup>9</sup>, et chez Ambroise lui-même<sup>10</sup>. Caspari constate, à la suite de Touttée, que les catéchèses improvisées de Cyrille de Jérusalem ont été pareillement recueillies par des auditeurs, et que l'orateur n'a pas même revu les notes prises par ceux-ci<sup>11</sup>.

Un autre indice certain que E ne saurait avoir été mis par écrit par Ambroise lui-même consiste dans la violation du secret, si contraire à la loi en vigueur en Italie vers l'an 400, loi observée et inculquée plus d'une fois par l'évêque de Milan. Ce symbole, en effet, dont E nous a transmis et le texte et l'exposition, il en est dit à la fin de l'*Explanatio* elle-même: *Symbolum non debet scribi... nemo scribat. Qua ratione? Sic accepimus, ut non debeat scribi.* Ambroise écrit pareillement, *De Cain et Abel*, lib. 1, c. 9, n. 37: *Cave ne incaute SYMBOLI... DIVULGES MYSTERIA.* Serait-ce par un reste de scrupule de la part du sténographe, que le ms. Bobb.-Vatic., la meilleure des deux copies, ne donne de la formule sacrée que la portion strictement indispensable, parfois seulement le premier et le dernier mot de chaque article?<sup>12</sup>

\*

\*

\*

Que le cas de S soit identique à celui de E, c'est ce que déjà F. Probst avait suggéré, sans soupçonner peut-être encore que les six fameux livres formaient un tout avec l'*Explanatio symboli*. Pour dé-

<sup>9</sup> S. Aurelii Augustini Tractatus... ex cod. Guelferbytno (1917), tract. 1. de symbolo, l. 51: *Hoc est symbolum. ET POST SYMBOLO: Non est multum* etc.

<sup>10</sup> C. Schenkl a signalé dans le texte de l'*Exameron* V 12, 36 (CSEL 32, 1. p. 169, l. 12) ces mots intercalés, évidemment par le fait d'un *notarius*: ET CUM PAULOLUM CONTICUISSET, ITERUM SERMONEM ADORSUS AIT.

<sup>11</sup> *Ungedruckte... Quellen*, p. 65 suiv.

<sup>12</sup> Voir le tableau comparatif dressé par Caspari, *Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols...* (Christiania 1879), p. 201 suiv.

montrer en règle que cette suggestion était fondée, il faut attendre que nous ayons enfin une édition critique de S, le texte des Mauristes étant peu de nature à inspirer confiance: il se peut que nous y rencontrions alors de ces indices indubitables, tels que ceux qui viennent d'être signalés dans E.

En attendant, je me contenterai de faire valoir ceci, en dehors du manque de cohésion, des redites, du désordre parfois choquant dont témoigne l'état du texte dans les deux mss. Sangall. et Vatican: S nous donne la teneur textuelle d'une foule de formules sacramentelles que Ambroise ne se serait jamais permis de mettre par écrit, que de fait il a soigneusement et intentionnellement omises lors de la rédaction de son *De mysteriis*.

E nous a déjà révélé le texte du symbole de Milan: S est plus indiscret encore, et nous en apprend bien d'autres. Et d'abord la formule, en deux membres, de l'*Abrenuntiatio*, une particularité caractéristique de l'usage milanais; tandis que M 2, 5 a simplement *Renuntiasti diabolo et operibus eius, mundo et luxuriae eius ac voluptatibus*, S I. 2, 5 reproduit le texte exact des demandes et des réponses:

Abrenuntias diabolo et operibus eius? R. Abrenuntio.

Abrenuntias saeculo et voluptatibus eius? R. Abrenuntio.

Un peu plus loin, II. 7, 20 S décrit de la façon la plus explicite le rite de l'administration du baptême, avec les paroles qui l'accompagnent:

Interrogatus es: *Credis in deum patrem omnipotentem?* Dixisti: *Credo*, et mersisti. Iterum interrogatus es: *Credis in dominum nostrum Iesum Christum et in crucem eius?* Dixisti: *Credo*, et mersisti. Tertio interrogatus es: *Credis et in spiritum sanctum?* Dixisti: *Credo*, tertio mersisti.

Ambroise M 5, 28 se contente de rappeler au néophyte ce qu'il a répondu lors de sa descente aux fonts: qu'il croit au Fils et au Saint-Esprit tout comme au Père, avec cela de plus, pour ce qui est du Fils, qu'il croit en la croix de Jésus-Christ. C'est bien la même chose que nous lisons dans S, mais dite de telle façon qu'un lecteur non initié ne peut s'assurer qu'il a sous les yeux les propres termes de la formule.

Dans ce même chapitre 7, n. 24, du second livre, tandis que M 6, 29 fait seulement allusion à l'onction de la tête du nouveau baptisé, en lui appliquant les paroles du Psaume 132, 2 et du Cantique 1, 2, S nous fait connaître tout au long l'oraison prononcée par l'évêque lors de cette onction:

Deus pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto, concessitque tibi peccata tua, ipse te ungit in vitam aeternam.

La formule de la *consignatio* (ou confirmation), avec l'invocation des sept dons de l'Esprit-Saint, pourra paraître moins explicite, dans S comme dans M: mais que dire de cette indiscretion suprême de S IV. 5. 21—22 divulguant jusqu'à la teneur de la portion même la plus sacrée du canon de la messe, celle qui précède immédiatement les pa-



roles de la consécration, ces paroles elles-mêmes, suivies peu après IV. 6, 26—27 de celles de l'anamnèse et de l'épiclese, avec IV. 5, 24 les paroles du célébrant et du communiant lors de la distribution des dons consacrés? S'il était des mystères qu'il fallait taire, conformément à la discipline de l'époque et du milieu, c'étaient bien assurément ceux-ci. Il est vrai que, d'après les Mauristes (Migne 16, 444, note b), l'auteur de S n'aurait pas entendu reproduire les propres termes dont il se servait dans la liturgie de son église. Misérable expédient, auquel les éditeurs ont cru devoir recourir, peut-être pour éviter toute difficulté du côté de Rome, où ce texte rituel et sa divulgation causait sans doute, jusqu'à une époque si tardive, un malaise approchant du scandale; à telle enseigne que, dans l'édition romaine, le futur Sixte-Quint et ses collaborateurs ne se firent pas faute d'altérer sciemment les passages et expressions les plus de nature à effaroucher les défenseurs officiels de l'orthodoxie.

Ce n'est pas encore tout. Parmi les formules sacrées qu'Ambroise *De Cain et Abel* I. 9, 37 défend de faire connaître aux non-baptisés, figure également celle de l'oraison dominicale: *Cave, ne incaute symboli vel DOMINICAE ORATIONIS divulges mysteria*, dit-il dans ce passage déjà cité à propos du Symbole. Un peu auparavant, n. 35, il avait déjà fait cette recommandation: *Est etiam illa commendandae orationis et voti disciplina, ut NON DIVULGEMUS ORATIONEM, sed abscondita teneamus mysteria*. Pareillement, dans le *De institut. virg.* 2, 10 il dit: *Dominica oratio...*, *QUAM VULGARE NON OPUS EST*. Et il se soumettait lui-même le premier à cette défense: car, non seulement dans son *De mysteriis* il ne dit rien du *Pater*, qu'il était pourtant d'usage d'expliquer aux néophytes durant la semaine de Pâque, mais, chose étrange, même dans son Commentaire sur s. Luc, arrivé au chapitre 11, il passe sous silence — intentionnellement, sans aucun doute — les versets 1—4, qui l'eussent amené à réciter et commenter le texte de la prière du Seigneur. Que fait S, au contraire? De même que E n'a pas hésité à nous donner la teneur du Symbole, il consacre jusqu'à deux de ses catéchèses à réciter et expliquer, verset par verset, le texte du *Pater* avec sa doxologie finale, prononcée par le prêtre.

Remarquons-le pourtant, ce n'est pas s. Ambroise seul, qui, par un sentiment personnel, s'élevait contre des indiscretions semblables à celles que nous venons de constater dans S: justement à l'époque dont il s'agit, on constate une recrudescence de sévérité dans l'application de la loi du secret; les paroles de s. Basile et de Théodoret en Orient, celles du pape Innocent I<sup>er</sup> en Occident sont particulièrement remarquables à cet égard.

A cette conclusion, déduite du fait de la révélation indiscrete des formules rituelles, nous amène une autre particularité presque aussi invraisemblable de la part d'Ambroise. Comment admettre qu'il eût

reproduit telle quelle, dans un ouvrage destiné à la publicité, la véhémentement tirade à l'adresse de l'église Romaine, à laquelle l'orateur de S III. 1, 5—6 s'est laissé emporter, à l'occasion de l'opposition dont le rite du lavement des pieds au baptême était l'objet de la part du clergé de cette église:

Non ignoramus quod ecclesia Romana hanc consuetudinem non habet... Hoc ideo dico, non quod alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem. In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam: sed tamen et nos homines sensum habemus; ideo, quod alibi rectius servatur, et nos rectius custodimus. Ipsum sequimur apostolum Petrum, ipsius inhaeremus devotioni. Ad hoc ecclesia Romana quid respondet? Utique ipse auctor est nobis huius adsertionis Petrus apostolus, qui sacerdos fuit ecclesiae Romanae.

Le rédacteur de M 6, 31—32 dit bien la même chose en substance; il est même plus affirmatif encore sur le fait que, tandis que le baptême proprement dit remet les péchés personnels de chacun, le lavement des pieds efface les *haereditaria peccata*. Mais quelle sourdine il a su mettre à son langage, et combien ici il est plus aisé de reconnaître l'homme d'Église circonspect, le personnage bien élevé et de parfait bon ton qu'était Ambroise!

Bref, il est de toute évidence que l'existence du *De sacramentis* ne peut s'expliquer que par la hardiesse insolite de quelque auditeur, hardiesse qui n'est cependant pas allée au point d'oser publier en due forme le texte des notes prises par lui. Ainsi s'explique au mieux l'état exceptionnellement lacuneux de la tradition manuscrite ancienne de S: en dehors du *Sangallensis*, il n'en existe aucun exemplaire connu, antérieur à l'époque carolingienne; et ce manuscrit unique, anonyme, est lui-même postérieur de trois ou quatre siècles à la date à laquelle fut prononcée cette série de catéchèses.

\*

\*

\*

Ce caractère particulier et manifeste de S nous met à même de résoudre les principales difficultés formulées jusqu'ici contre l'attribution de l'écrit à s. Ambroise. Et tout d'abord il permet d'expliquer cette violation de la loi du secret dont il a été question tout à l'heure: Magistretti, entre autres, y avait vu, notamment dans la divulgation du texte du canon, une raison péremptoire pour refuser à l'évêque de Milan la paternité du *De sacramentis*<sup>13</sup>.

Puis, l'infériorité relative du style. Il est clair qu'il faut tenir ici grand compte du degré d'exactitude et de la capacité du sténographe. En général, il y a plutôt lieu de s'en défier. C'est ce qui a porté certains orateurs, s. Augustin par exemple, à remettre lui-même après coup

<sup>13</sup> *La liturgia della chiesa milanese nel secolo IV* (1899) p. 97, not. 2: „Questo solo basterebbe a distruggere l'opinione . . . che sia sua opera anche il de Sacramentis, dove c'è la formola di consacrazione intiera.“

par écrit tels de ses discours qu'il avait constaté avoir été défigurés dans les notes prises par ses auditeurs. Même à notre époque, où l'usage de la sténographie est si répandu et si perfectionné, M. l'Abbé de Saint-Boniface de Munich me montrait ces jours-ci les notes prises par un auditeur durant une allocution prononcée par lui dans la Basilique, protestant qu'il n'y reconnaissait presque plus ce qu'il avait dit <sup>14</sup>.

Mais entrons dans le détail. Les Mauristes trouvent à redire à l'expression *Sanctitas vestra*, qui figure à deux reprises dans S (I. 6, 24 et VI. 5, 26): voilà quelque chose, disent-ils, qu'il est bien malaisé d'attribuer à Ambroise. Ma réponse à cette difficulté sera celle-ci. Il faut remarquer que les seuls endroits où se lit l'expression incriminée, comme aussi le *fratres dilectissimi*, qui ne vaut guères mieux dans ce cas (III. 2, 15), sont tous des finales de catéchèses. Or, c'est précisément dans ces finales de discours que les scribes et compilateurs postérieurs se sont permis d'ordinaire de mettre quelque chose de leur cru: j'ai pu m'en convaincre dernièrement encore en collationnant le vénérable codex de Bobbio du VII<sup>e</sup> siècle, Vatic. lat. 5758, qui a fourni à Angelo Mai bon nombre des sermons inédits de s. Augustin publiés par lui au commencement du tome I<sup>er</sup> de sa *Nova Patrum Bibliotheca*: il n'y est presque pas de pièce où l'on ne surprenne vers la fin celui qui a arrangé la collection, occupé à retrancher, ajouter, modifier, de la façon la plus arbitraire et la plus maladroite. De même, dans les morceaux si nombreux que Césaire d'Arles a empruntés à s. Augustin, c'est généralement dans la conclusion qu'il a mis du sien, et qu'on reconnaît le plus aisément sa touche. Il n'est guère douteux que les scribes du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle ne se soient fait aucun scrupule d'adapter aux habitudes de leur milieu et de leur époque les notes telles quelles, prises par un obscur auditeur plusieurs siècles auparavant. Nous en rencontrerons tout à l'heure d'autres indices, encore plus significatifs.

Je ne classerais pas dans la même catégorie certains autres défauts assez choquants à première vue, par exemple la liberté parfois excessive que se permet S dans la façon de citer certains passages de la Bible. Ne lui arrive-t-il pas même (IV. 2, 5) d'attribuer expressément à s. Paul une sentence qui en réalité fait partie de la I<sup>re</sup> épître de s. Pierre, et au contraire (III. 1, 2) de citer comme de s. Pierre une phrase du discours de s. Paul, Act. 13, 33? Mais, comme le font observer justement les Mauristes, ce sont là de ces oublis auxquels

<sup>14</sup> Il ne faut pas non plus oublier que les catéchèses dont se composent ES ont été prononcées dans le baptistère, un local restreint et quasi privé, devant un auditoire de gens simples et relativement peu considérable. Un catéchiste n'est pas tenu à se mettre autant en frais d'éloquence qu'un orateur appelé à prêcher dans une vaste basilique.

il est bien difficile d'échapper entièrement, quand une fois on se mêle d'improviser. J'ai jadis relevé de ces sortes de fautes, plus choquantes encore, dans les *Tractatus* de l'érudit Jérôme, si sévère parfois pour les autres; il serait aisé d'en signaler pareillement dans les sermons d'Augustin, ceux entre autres que j'ai publiés ou que je m'appête à rééditer pour le centenaire de 1930.

Une difficulté autrement considérable consisterait dans certaines différences rituelles qu'on a parfois relevées entre S et M. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de l'objection formulée par les Mauristes à propos de la confession seulement implicite des péchés, qui suffirait, d'après S (III. 2, 12), avant la réception du baptême: l'opposition par rapport à ce que dit s. Ambroise dans son Commentaire sur s. Luc, l. 6, n. 3, est purement imaginaire.

Il est incontestable, néanmoins, que M mentionne certaines cérémonies dont S ne dit mot: par exemple, le rite si expressif ainsi décrit par M 2, 7, comme accompagnant la renonciation au démon:

Ingressus es igitur, ut adversarium tuum cernereres, cui renuntiandum in os putaris (al. renuntiando in os sputares). In orientem converteris: qui enim renuntiat diabolo, ad Christum convertitur.

S ne dit rien de cela, non plus que de la tradition du vêtement blanc, formellement attestée par M 7, 34 sqq. Par contre, S I. 2, 4 mentionne, dès l'entrée au baptistère, immédiatement avec le renoncement, une onction du néophyte, faite par le lévite ou le prêtre, venus à sa rencontre; onction, semble-t-il, inconnue à M.

Pour ce dernier point, il est toujours possible de supposer une omission de la part d'Ambroise, lors de la rédaction de M: les Mauristes (Migne 16, 390, note g) font remarquer qu',il n'y décrit pas toutes les cérémonies du baptême". On bien s'agirait-il d'un changement d'usage à Milan même? Le XI<sup>e</sup> des *Canones ad Gallos*, attribués par P. Coustant au pape Sirice, répond précisément à la question de savoir quand il convient de faire cette onction, en laissant sur ce point une certaine latitude. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, les quelques lignes de S concernant ce détail sont absolument conformes au langage et à la manière d'Ambroise.

Quant aux deux omissions que nous venons de relever dans S, l'explication paraît plus facile encore. Il se peut que, dans le milieu par lequel nous ont été transmises les notes dont se compose le *De sacramentis*, le rite de la collation du vêtement blanc fût alors tombé en désuétude: comme le remarque Duchesne<sup>15</sup>, le *Miss. Gall.* lui aussi omet ce point de détail. Il est bon de noter toutefois que S lui-même a peut-être conservé une allusion à cette cérémonie, lorsqu'il décrit (V. 3, 14) l'allégresse de l'Église à la vue de la *familia candida* qui

<sup>15</sup> *Origines du culte chrétien*, 5<sup>e</sup> édit. (1925) p. 345, note 1.



s'avance vers l'autel. Seulement, cette rapide expression devient sous la plume d'Ambroise, dans M, le thème de longs et mystiques développements, peut-être pour compenser son silence voulu sur les autres rites et formules.

Que S retranche le rite de la sputation, ou en tout cas celui de la conversion de l'occident à l'orient, c'est chose qui se conçoit mieux encore: c'était là une de ces particularités assez nombreuses que l'église de Milan avait empruntées à celles d'Orient, qu'elle a elle-même abandonnées d'assez bonne heure, et qui n'ont pas laissé de trace ailleurs en Occident. De telles modifications de détail étaient inévitables, dans le milieu par lequel S nous a été transmis: elles sont le pendant des variations locales dans le texte du Symbole, que nous constatons dans les deux ou trois témoins de la tradition manuscrite de l'*Explanatio*.

\* \* \*

Si aucune des raisons alléguées jusqu'ici contre l'authenticité de S, dans le sens exposé plus haut, ne peut tenir contre un examen impartial et serein, il existe, au contraire, plus d'un motif à faire valoir en faveur de cette authenticité.

En premier lieu, je le répète, le caractère général du langage. Il aura perdu tant ce qu'on voudra de son élégance et de sa pureté sous le *graphium* du sténographe: il n'en demeure pas moins que tout homme quelque peu versé dans la lecture des auteurs latins ecclésiastiques ne pourra manquer de reconnaître aussitôt dans S ce „dicendi genus, aliis inimitabile“ qui caractérise, d'après Érasme<sup>16</sup>, tout ce qu'Ambroise nous a laissé. J'avoue, pour ma part, que je ne lui connais aucun imitateur qui puisse être comparé à S. Et à Pâque 1909, Dom Anselme Manser me disait qu'il était plus que jamais convaincu, qu'il n'y avait qu'un auteur possible, Ambroise<sup>17</sup>. Pour se rendre compte de la valeur d'un tel jugement, il est bon de savoir, d'une part, que D. Manser est peut-être l'homme actuellement vivant qui soit le plus familiarisé avec les œuvres d'Ambroise; d'autre part, qu'il ne se prononce que très rarement d'une façon aussi affirmative, et seulement à bon escient.

Pour ce qui est du caractère général de ressemblance, il se déduit rigoureusement des deux constatations déjà faites ci-dessus par Caspari et par moi, à savoir, que 1<sup>o</sup> le style et le contenu de l'*Explanatio Symboli* se rapprochent d'une façon extrêmement frappante du style et du contenu des autres écrits d'Ambroise, notamment des traités sur la Foi,

<sup>16</sup> *Dialog. Ciceronianus*, à la suite du *Dialog. de Pronuntiatione* (Basileae Froben. 1528), p. 355.

<sup>17</sup> Depuis lors, il a relu au moins cinquante fois le *De sacramentis*, et sa conviction demeure inébranlable (février 1929). Le P. Fallér m'écrit dans le même sens: „Certum est: quicumque Ambrosium novit, facere non potest, quin perspecto accuratius De sacramentis opusculo iterum inveniat Ambrosium . . . in omnibus, ut ita dicam, angulis sermonis.“

le Saint-Esprit, le mystère de l'Incarnation; 2<sup>o</sup> l'examen du style, aussi bien que la tradition manuscrite, démontre à l'évidence que l'*Explanatio* et le *De sacramentis* proviennent d'un même auteur. Inutile de s'étendre là-dessus davantage.

Il sera utile, cependant, de confirmer cette impression d'ensemble par la prise en considération de certains détails faisant partie du *De sacramentis*.

Je n'insisterai pas sur l'excuse, alléguée par le catéchète, de la faiblesse de sa voix (*secundum fragilitatem vocis nostrae* S. I. 6, 24); cette infirmité, attestée chez Ambroise par s. Augustin dans ses Confessions<sup>18</sup>, lui était commune avec nombre d'orateurs de tous les temps, comme le font justement remarquer les Mauristes. Plus significative paraîtra sans doute la protestation qui se lit tout à la fin du *De sacramentis*, mise en parallèle avec ce qu'Ambroise avoue de lui-même en tête du *De officiis ministrorum*:

S. VI. 5, 26.

*Docuimus pro captu nostro forsitan, quod non didicimus, et ut potuimus expressimus.*

*De offic. ministr. I. 1, 4.*

*docere vos coepi, quod ipse non didici. itaque factum est, ut prius docere inciperem, quam discere.*

En fait de locutions très spéciales à Ambroise, il convient de signaler l'emploi, au singulier, du substantif *sors*, d'ordinaire usité seulement au pluriel *sordes*, -ium, mais que l'évêque de Milan a une fois également employé, comme l'ont remarqué avec surprise et Bède, et Alcuin, et les éditeurs modernes:

S. IV. 1, 4.

*iam nulla in vobis sors delictorum, nullus odor gravioris erroris.*

*Examer. IV. 1, 1.*

*Qui vindemiam colligit, vasa prius quibus vinum infunditur mundare consuevit, ne sors aliqua vini gratiam decoloret.*

C'est aussi, certainement, une rencontre intéressante, que celle de deux passages de ES avec une des hymnes de s. Ambroise dont l'authenticité est le plus hors de conteste, celle de Noël, *Intende qui regis Israel*:

*Explanatio symboli:*

*De sacram. IV. 3, 12:*

Hymne de Noël:

*Non enim ex virili natus est semine, sed generatus spiritu, inquit, sancto ex Maria virgine*

*Non enim ex virili semine generatus est, sed natus de spiritu sancto et virgine Maria*

*Non ex virili semine Sed mystico spiramine Verbum dei f. e. caro Fructusq. ventris floruit.*

L'*Apologia David altera* donne lieu à une observation exactement du même genre; on y trouve une allusion évidente à l'hymne du di-

<sup>18</sup> Lib. VI. 3, 3: *causa servandae vocis, quae illi facillime obtundebatur*. Les Mauristes font remarquer que l'expression de S revient identique dans l' *Apologia David altera* 5, 28: *Uno enim die vel per angustias ingenii vel per fragilitatem vocis omnem seriem non possum implere tractatus*. La relation de cette seconde Apologie avec la première est à peu près celle de S par rapport à M.

manche *Aeterne rerum conditor*, dont l'origine ambrosienne, attestée entre autres par s. Augustin, ne fait de doute pour personne:

*Apol. David alt. 3, 18:*

et tu si decipi non vis, *somnum mentis* tuae discute

Hymne *Ad gallicantum*, Strophe 3:

Tu lux refulge sensibus *Mentisque somnum discute.*

Une autre constatation analogue, et qui n'a pas encore, je crois, attiré l'attention, c'est l'identité substantielle de quelques-unes des doxologies finales qu'on rencontre dans S — doxologies très particulières, et d'un caractère décidément oriental — avec celles qui terminent nombre d'opuscules de s. Ambroise. J'ai ici spécialement en vue celles des livres IV. VI. I. et V., la première surtout, presque identique à la doxologie finale et officielle du *Pater*, comme le montrera la comparaison des deux formules:

S. IV. 6, 29.

plenius illuminare dignetur: per unigenitum filium suum, regem ac salvatorem dominum deum nostrum per quem sibi, et cum quo sibi est laus, honor, gloria, magnificentia, potestas, cum spiritu sancto, a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen.

S. VI. 5, 25.

Quid sequitur? Audi quid dicat sacerdos: Per dominum nostrum Iesum Christum, in quo tibi est, cum quo tibi est honor laus, gloria, magnificentia, potestas, cum spiritu sancto, a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen.

Les doxologies des livres VI. I. et V. du *De sacramentis* sont un peu moins longues, mais se rapprochent d'autant plus des finales habituelles d'Ambroise; toutes ont les deux ou trois traits, ou du moins quelqu'un des deux ou trois traits, qui reviennent invariablement dans celles-ci:

PERPETUITAS: S. VI. 5, 26; comparer *Examer.* 3. 6; *De bono mortis; Interpell. Iob* 3. 4; *Ia Apolog. David*<sup>19</sup>; *Explanat. Psalm.* 35. 36. 37. 38. 39. 45. 48. et 118, lettres 7. 13. 21.

A SAECULIS: S, livres I. IV. V. VI; comp. *Examer.* 3. 6; *De bono mortis; De fuga saeculi; Apolog. David* I; *Interpell. Iob* 3. 4; *Explan. Psalm.* 35. 36. 37. 38. 39. 45. 48 et 118, 7. 13. 21.

De même, toutes finissent par ces mots: ET NUNC ET SEMPER ET IN OMNIA SAECULA SAECULORUM. AMEN.

N'est-ce pas quelque chose de remarquable que cette coïncidence d'usage et de formule, dont M lui-même n'offre pas d'exemple? Dira-t-on que l'auteur de S s'est amusé à aller cueillir ses doxologies finales dans les traités d'Ambroise énumérés ci-dessus?

A noter pareillement qu'une des sources grecques les plus familières à s. Ambroise, Origène, a été largement mis à profit dans S. VI.

Il resterait à examiner en détail les citations bibliques de S., et à les comparer avec celles qu'on rencontre dans s. Ambroise. Ce travail

<sup>19</sup> Bien que l'éditeur Viennois ait adopté ici *laus perpetua*, la leçon de presque tous les mss. est, comme dans S VI, *laus perpetuitas*.

a été fait, et bien fait, par le célèbre docteur de Sorbonne Charles Witasse († 1716), dans son *Tractatus de confirmatione*, reproduit dans Migne *Theolog. cursus completus* t. XXI, col. 545—1210: voir en particulier, pour ce qui concerne la comparaison des textes en question, col. 1168 suiv. Le résultat n'est pas, tant s'en faut, défavorable à l'authenticité du *De sacramentis*. Je me contenterai de donner ici deux exemples particulièrement frappants de ressemblance.

Ioh. 19, 34 nous lisons dans la Vulgate, comme dans la plupart des manuscrits anciens, *exiit sanguis et aqua*; S. V. 1, 4 porte *aqua fluxit et sanguis*, mettant ainsi l'eau avant le sang. C'est aussi la leçon d'Ambroise, *De patriarch.* 4, 24: *dixit Iohannes quia exiit de eo aqua et sanguis*.

Cette particularité n'est pas absolument spéciale à s. Ambroise; mais en voici une autre que je n'ai constatée nulle part ailleurs: c'est la teneur de la traduction latine du passage d'Isaïe 11, 2.3 employé comme aujourd'hui lors du rite de la *consignatio*, pour invoquer sur le néophyte les sept dons de l'Esprit-Saint. La voici, telle que la donnent à la fois S et M:

S. III, 2, 8:\*

Sequitur spiritale signaculum . . .  
quando ad invocationem sacerdotis  
spiritus sanctus infunditur: spiritus  
sapientiae et intellectus, spiritus con-  
silio ATQUE VIRTUTIS, spiritus CO-  
GNITIONIS ATQUE pietatis, spiritus  
SANCTI TIMORIS

M. 7, 42:

accepisti signaculum spiritale: spiri-  
tum sapientiae et intellectus, spiritum  
consilii ATQUE VIRTUTIS, spiritum  
COGNITIONIS ATQUE pietatis, spiri-  
tum SANCTI TIMORIS

Chose remarquable, les mots mis ici en petites capitales se retrouvent identiques dans l'*Expositio psalm.* 118 d'Ambroise, lettre HE, n. 39 (CSEL. 62, 104): *spiritus, inquit, sapientiae et intellectus, spiritus consilii ATQUE VIRTUTIS, spiritus COGNITIONIS ATQUE pietatis, spiritus SANCTI TIMORIS*. Les mots *spiritum consilii ATQUE VIRTUTIS* reviennent également dans le second livre *De Spir. sancto*, c. 22, n. 20. On dirait que, dans tous ces endroits, l'évêque de Milan cite le verset d'Isaïe de la façon à laquelle l'avait habitué la formule rituelle employée à la confirmation, car le *sancti timoris* notamment ne correspond dans aucune version connue au verset 11, 3 du texte original.

Encore un exemple. On trouve dans S (VI. 3, 15) cette citation du Ps. 140, vers. 3: *et ostium circuitus labii meo*. De cet *ostium circuitus* Sabatier cite trois autres exemples, tous tirés de s. Ambroise; aucun autre auteur n'est mentionné comme ayant fait usage de cette traduction.

J'ai beau chercher, creuser la question et la retourner sous toutes ses faces: il me paraît impossible de trouver une solution adéquate à l'étrange problème littéraire que constitue l'existence du *De sacramentis* à côté du *De mysteriis* d'Ambroise, sinon celle qui a été indiquée par



Caspari, Probst, et moi-même, malgré l'opposition systématique qu'on n'a cessé d'y faire depuis lors, dans les milieux où l'on pense et décide pour le reste du genre humain.

Cette opposition n'a rien en soi d'étonnant, car elle est avant tout, sinon exclusivement, une question d'intérêt. Il est remarquable, en effet, qu'elle n'est pas le fait des philologues de profession ou des historiens impartiaux: de même que, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, le mobile principal de l'acharnement manifesté contre l'ambrosianité de S trouve son explication naturelle dans les querelles théologiques qui accompagnèrent et suivirent la Réforme protestante<sup>20</sup>, ainsi de nos jours l'opposition a surgi principalement dans le milieu des liturgistes, Duchesne, par exemple, Ceriani et son disciple Magistretti, pour ne parler que des défunts. Admettre l'attribution à Ambroise du *De sacramentis*, c'était détruire du coup leurs systèmes par la base: systèmes bien fragiles, du reste, et qui se renversaient mutuellement. Le premier, avec sa thèse de Milan berceau des liturgies gallicanes, ne pouvait à aucun prix admettre qu'il y eût eu dans cette église, à l'époque d'Ambroise, un canon de la messe à teneur invariable, tel que celui de S<sup>21</sup>. Les érudits milanais, de leur côté, considéraient comme un espèce de dogme que leur liturgie actuelle existait dès le IV<sup>e</sup> siècle, sinon auparavant, presque telle qu'elle se présente dans les manuscrits du IX<sup>e</sup> siècle, étant, pour ainsi dire, une ancêtre à l'égard de celle de Rome<sup>22</sup>: que faire alors de tant de formules et de cérémonies attestées par le *De sacramentis*, et presque toutes plus ou moins différentes de celles du rite dit ambrosien? Je le répète, ces deux systèmes, dont chacun contenait une part de vérité<sup>23</sup>, ont déjà, ou à peu près, fait leur temps: mais il en est d'autres, dont les inventeurs ou partisans vivent encore, et dont l'opposition à l'authenticité même relative du *De sacramentis* est plus vivace que jamais. Ce sont ces hommes à système qui ont fait et continuent à faire loi en la matière; et leur opinion, également négative quel que soit leur système, a été docilement enregistrée par tous les historiens modernes de la littérature

<sup>20</sup> Henri Bullinger, successeur de Zwingli à Zurich, fut le premier, paraît-il, à nier l'authenticité du *De sacramentis*, ouvrage „stupide“, selon lui, d'un faussaire quelconque. Pas n'est besoin d'être sorcier pour deviner que l'infériorité prétendue du style ne dut pas être la raison principale qui motiva son attitude à l'égard des six fameux livres.

<sup>21</sup> *Origines du culte chrétien*, 5<sup>e</sup> éd. p. 187, et surtout la note à la p. 188.

<sup>22</sup> Ant. Ceriani, *Notitia liturgiae ambrosianae*, Mediolani 1895; Marco Magistretti, dans son ouvrage cité plus haut, *La liturgia della chiesa milanese nel sec. IV*: voir surtout la note 2 à la p. 97.

<sup>23</sup> Duchesne avait raison de soupçonner une part plus ou moins considérable d'éléments orientaux dans le rite milanais à l'époque d'Ambroise; d'autre part, Ceriani et ses disciples revendiquaient à bon droit l'identité substantielle de la liturgie ambrosienne et de la romaine.

chrétienne<sup>24</sup>. Les autorités alléguées sont invariablement les mêmes: les bénédictins J. du Frische et N. le Nourry, auxquels nous sommes redevables de l'édition Paris 1686—1690, et à notre époque Th. Schermann, auteur d'un article publié par lui, jeune encore, dans la *Römische Quartalschrift*. Mais les deux bénédictins sont encore plus ou moins hésitants, et n'avaient, pas plus que Tillemont, le moindre soupçon de l'unique solution plausible, formulée seulement de nos jours; quant à Schermann, je n'ai rien à ajouter à ce que j'ai écrit de son mémoire, il y a une quinzaine d'années: je ne crois pas qu'un seul des arguments mis en avant par lui puisse résister à une discussion sérieuse.

\* \* \*

Pour quiconque, ne s'étant pas laissé hypnotiser par le mirage d'un des multiples systèmes de reconstruction liturgique, accepte franchement l'origine ambrosienne de l'*Explanatio symboli* et du *De sacramentis*, quelle riche moisson de précieux renseignements dans cette quarantaine de pages, et comme ils cadrent à merveille avec le milieu historique dans lequel a vécu et agi le grand évêque de Milan!

Commençons par le texte du symbole et l'exposition qui en est faite aux néophytes. Ce symbole est celui de Rome, à part peut-être la différence insignifiante de *passus* substitué à *crucifixus*. C'était donc celui dont Ambroise écrivait au pape Sirice<sup>25</sup>: *Credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat*, et dont l'auteur de l'*Explanatio* proteste avec fierté que c'est aussi celui de son Église: *Symbolum Romanae ecclesiae nos tenemus*. Mais en avait-il été toujours ainsi? Je pencherais plutôt vers la négative, et cela à cause d'une particularité de E qui a aussi beaucoup frappé Caspari: c'est la véhémence avec laquelle l'orateur s'élève contre la fameuse addition au premier article du symbole: *invisibili et impassibili*, et en justifie le retranchement. Cette addition, on le sait, faisait partie du symbole d'Aquilée au début du V<sup>e</sup> siècle, et Rufin s'efforce d'en montrer la raison d'être contre l'erreur des Sabelliens; mais elle était sûrement plus ancienne, venue de l'Orient, et de milieux plutôt suspects. C'est ainsi que nous la trouvons dans la formule anoméenne du 2<sup>e</sup> synode de Sirmium, de 357<sup>26</sup>. Surtout, elle fait partie du symbole envoyé aux empereurs Valentinien et Valens par le fameux semi-arien Auxence<sup>27</sup>, prédécesseur immédiat d'Ambroise sur le siège de Milan (355—374), comme étant la foi de son enfance et de sa patrie, la

<sup>24</sup> Je venais à peine de tracer ces lignes quand je reçus, ce matin même (13 févr. 1929), une lettre latine du P. Faller, contenant entre autres le passage suivant: „Maximas vereor difficultates a quibusdam liturgiae veteris doctoribus, qui praeiudicata opinione certas iam statuerunt leges, quas nefas putant perfringi.“

<sup>25</sup> Epist. 42, n. 5: Migne 16, 1125.

<sup>26</sup> Hahn, *Bibliothek der Symbole*, édit. 3 (1897), § 161, p. 201.

<sup>27</sup> *ibid.* § 134, p. 149.

Cappadoce: *credo in unum . . . Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, impassibilem*. Quoi de plus naturel, qu'Auxence ait introduit ces termes aussi à Milan, durant son long épiscopat, où nul n'était à même de lutter efficacement contre lui? D'autant plus que — E ne manque pas de le remarquer — les Ariens de toute nuance se prévalaient de cette addition au symbole pour en conclure que les catholiques eux-mêmes étaient d'accord avec eux pour réserver au Père, à l'exclusion du Fils, les attributs d'invisibilité et d'impassibilité<sup>28</sup>. Alors, quoi de plus naturel aussi qu'Ambroise, se couvrant de l'autorité de l'église Romaine, ait substitué le symbole de celle-ci à celui en usage sous son prédécesseur, éliminant du même fait la fameuse addition venue d'Orient? Et comme on pouvait lui objecter que même une grande église catholique comme celle d'Aquilée demeurerait fidèle à cette addition (reçue sans doute par elle aussi de son fameux évêque Fortunatien), il tâche d'excuser cette pratique, tout en montrant qu'elle est superflue, et plutôt dangereuse pour l'orthodoxie.

Qu'on veuille bien noter cette attitude de l'auteur de E, qui correspond si bien à cette qu'a dû adopter Ambroise à l'égard des innovations introduites par son trop célèbre prédécesseur: comme l'a fort bien entrevu Duchesne<sup>29</sup>, comme sa prudence de magistrat romain le lui aura inspiré, il n'a pas dû procéder de suite à les éliminer toutes indistinctement, mais seulement celles-là qu'il était nécessaire de retrancher ou corriger. Et pour cela, qu'avait-il de mieux à faire que de se conformer à la coutume romaine, contre laquelle toute opposition se trouvait d'avance désarmée? C'est cette façon d'agir qui explique le mieux, selon moi, ce mélange d'usages romains avec les restes de pratiques orientales que l'on constate à plusieurs reprises dans le *De sacramentis*.

Déjà, par exemple, pour l'appellation de *fidelis*. S constate qu'à Rome elle était réservée à ceux qui avaient reçu le baptême: *ideo et Romae fideles dicuntur qui baptizati sunt* (S. I. 1, 1). Cette façon même de s'exprimer laisse assez voir qu'il en était autrement à Milan, comme à Jérusalem<sup>30</sup>, comme dans l'Illyricum<sup>31</sup>: une légère nuance de langage, qui ne tirait pas à conséquence.

A Milan, comme à Rome, du moins à l'époque d'Ambroise, l'*apertio aurium* et l'*effetatio* avaient lieu le samedi saint, non avant la *traditio*

<sup>28</sup> *Ex illo remedio Arriani invenerunt sibi genus calumniae . . . ut visibilem filium et passibilem designarent.*

<sup>29</sup> *Origines*, p. 97.

<sup>30</sup> Voir la note de l'éditeur bénédictin à la procatéchèse, n. VI: Migne P. Gr. 33, 343, note 1.

<sup>31</sup> Niceta de Remesiana, Fragment 2: *ex hoc vero fidelis incipit appellari*. Edit. A. E. Burn (1905), p. 7.

*symboli*, comme le suppose Magistretti<sup>32</sup>, mais avant la descente du néophyte dans la piscine; on y employait, comme à Rome aussi primitivement, comme en Orient et dans les pays gallicans, non la salive, mais l'huile consacrée<sup>33</sup>. C'était la même huile qui servait à la consignation des organes et à l'onction du corps qui y faisait suite: de là vient peut-être que M ne mentionne pas cette onction en particulier, tandis que S se contente de dire: *unctus es* (I. 2, 4).

Pour le renoncement à Satan, la formule à double membre est commune, on l'a vu, à M et à S; mais, tandis que M a conservé par écrit la mention du rite (de la *sputatio*? et) de la conversion à l'Orient, cette particularité orientale était déjà tombée en désuétude, ou même n'avait jamais été admise, dans le milieu par lequel nous sont parvenues les notes de S.

De même que le renoncement en deux phrases, la mention de la croix (*et in crucem eius*) dans les interrogations baptismales, également commune à M et à S, ne semble avoir été en usage qu'à Milan; elle correspondait au *passum* de la formule romaine.

Une autre rite aussi décrit dans M et S, le lavement des pieds, doit avoir été très tôt répandu en Occident, car il suscita de bonne heure une opposition quasi de principe, notamment en Espagne<sup>34</sup>, à Rome, peut-être aussi en Afrique<sup>35</sup>. C'était probablement, à l'origine, une pratique orientale d'hospitalité à l'égard des néophytes admis dans la société des fidèles, une imitation de la cérémonie accomplie par le Seigneur avant la Cène: on voulait ainsi préparer les nouveaux baptisés à s'approcher de l'autel pour recevoir l'Eucharistie; mais tandis que dans les pays gallicans, où l'usage persista assez longtemps<sup>36</sup>, on se borna, plus tard du moins, à le considérer comme une leçon d'humilité<sup>37</sup>, à Milan, comme de nos jours encore chez ce qui reste de nestoriens en Asie<sup>38</sup>, on persista à lui attribuer une réelle efficacité sacramentelle.

<sup>32</sup> op. cit., p. 10: „suppongo che questo rito fosse celebrato . . . prima della tradizione del Simbolo.“ Celle tradition du symbole avait lieu à Milan le dimanche avant Pâques.

<sup>33</sup> Voir Duchesne, *Origines*, p. 336. 338. 343. 351.

<sup>34</sup> Dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, le concile d'Elvire, can. 48, en interdit l'usage.

<sup>35</sup> C'est ce qui paraît résulter du passage de la lettre célèbre 55, c. 18, n. 33 de s. Augustin à Ianuarius: *Sed ne ad ipsum sacramentum baptismi videretur pertinere, multi hoc in consuetudinem recipere noluerunt. Nonnulli etiam de consuetudine auferre non dubitaverunt.* D'autres enfin, tout en conservant le rite, crurent devoir le différer jusqu'au mardi ou même au dimanche après Pâques.

<sup>36</sup> S. Césaire d'Arles, entre autres, y insiste beaucoup dans ses sermons.

<sup>37</sup> *propter formam humilitatis* selon l'expression de s. Augustin, loc. cit.

<sup>38</sup> C'est du moins ce que montrent nettement les curieux documents recueillis dans ce milieu par certains membres de la Haute-Église d'Angleterre, et qui me furent communiqués lors d'un de mes séjours à Londres; j'avais même rédigé une note sur cette particularité intéressante, mais feu notre Dom Laurent Janssens interposa son



Je ne puis me défendre de l'impression que l'effusion de l'huile parfumée sur la tête du baptisé a été, elle aussi, à l'origine plutôt un rite de réception, d'hospitalité, comme le lavement des pieds; comparer Luc 7, 44. 46: *Aquam pedibus meis non dedisti . . . oleo caput meum non unxisti*. La confirmation proprement dite, telle que nous l'entendons aujourd'hui, consiste plutôt, d'après M et S, dans la consignation, le *spiritalis signaculum*, suivant l'expression constante d'Ambroise, ici comme dans ses autres écrits.

Inutile d'insister sur l'importance unique de ce que S nous a conservé, comme par miracle, de la teneur de son canon de la messe. L'étude de cette formule a fourni et fournirait encore, à elle seule, la matière d'un livre considérable. Pour moi, plus je la considère, plus je la trouve à sa place, à Milan, à l'époque d'Ambroise. Le mystérieux Ambrosiaster l'a connue, et ne se fait pas faute d'en critiquer un point de détail, avec sa liberté accoutumée<sup>39</sup>. Il est aisé d'y discerner nombre de particularités par lesquelles elle se rattache à la liturgie syrienne du IV<sup>e</sup> siècle, notamment celle des Constitutions Apostoliques; et d'autre part, elle est l'ancêtre incontestable de notre canon romain actuel, et comme le trait d'union qui relie celui-ci aux traditions venues d'Orient.

Il ne reste plus qu'à dire un mot de l'Oraison dominicale, objet de la double exposition contenue dans les deux derniers livres de S. Je me suis souvent demandé si, à Milan, elle faisait partie de la liturgie eucharistique: ni S ni Ambroise ne le disent nulle part: peut-être le rituel de l'église de Milan était-il, comme celui des Constitutions Apostoliques<sup>40</sup>, un de ceux qui, d'après s. Augustin, constituaient une exception à la pratique généralement observée ailleurs<sup>41</sup>. Le *Pater*, dans S, est donné simplement, comme un modèle de la façon dont les fidèles doivent prier. Cependant, il s'agit clairement de la prière publique: car le prêtre ou l'évêque prononcent à la fin la longue doxologie d'un cachet oriental si accentué qui revient, on l'a vu, comme conclusion des différents livres, dans S comme dans Ambroise. Aujourd'hui encore, dans le rite Milanais, l'office solennel des Vêpres se termine par le chant très impressionnant du *Pater*, et c'est de là, selon toute vraisemblance, qu'il a passé dans l'ordonnance bénédictine des Laudes et des Vêpres. Quoi qu'il en soit, l'oraison dominicale, dans S, s'accorde bien avec ce rôle

---

autorité pour en empêcher la publication. On sait que l'opinion attribuant une certaine efficacité sacramentelle au lavement des pieds a obtenu un regain de faveur au XII<sup>e</sup> siècle avec s. Bernard et Ernaud de Bonneval (Pseudo-Cyprien).

<sup>39</sup> Duchesne, *Origines*<sup>5</sup>, p. 187. Quel que soit l'illustre inconnu qu'on est convenu d'appeler l'Ambrosiaster, tout le monde admet qu'il a eu des relations très étroites avec Milan: ce qui n'est pas étonnant de la part de ce haut fonctionnaire de l'état, la cour impériale y faisant pour lors sa résidence.

<sup>40</sup> Duchesne, p. 64, note 1.

<sup>41</sup> Epist. 149. ad Paulinum, c. 2, n. 16: „*quam totam petitionem (le canon) FERE OMNIS ecclesia Dominica oratione concludit.*“

d'intermédiaire entre l'Orient et Rome que révèlent la plupart des autres usages et formules dont il est fait mention dans E S.

\* \* \*

Qu'il me soit permis, en terminant, d'exprimer ma joie d'apprendre que le *De sacramentis* paraîtra bientôt, comme une œuvre authentique d'Ambroise, dans le CSEL de Vienne: on devrait seulement y joindre l'*Explanatio symboli*, qui forme un tout avec S, et ce serait parfait <sup>42</sup>. Les preuves extrinsèques en faveur de l'attribution à l'évêque de Milan sont, je le répète, d'une faiblesse et d'une insignifiance extrêmes, mais les arguments fournis par la critique interne ne laissent point lieu à l'hésitation. Cette édition marquera un progrès réel dans la marche de cette entreprise si importante et si utile pour tous ceux qui s'intéressent à l'ancienne littérature chrétienne d'Occident, mais qui a été jusqu'ici menée d'une façon inégale, souvent peu satisfaisante, faute d'une direction habile et constante. Il ne suffit pas, en effet, d'être bon philologue pour présider aux destinées d'une collection de ce genre, il faut de plus être initié aux procédés et aux résultats déjà acquis de la haute critique littéraire: il faut savoir mettre ensemble ce qui doit aller ensemble, parfois même se connaître quelque peu à l'histoire de l'Église et des dogmes chrétiens. Les difficultés matérielles qui, après la guerre, avaient failli rendre impossible la continuation de cette grande œuvre, ont été aplanies, semble-t-il, grâce à la générosité de richards américains: espérons qu'une organisation meilleure et plus intelligente, plus éveillée et plus active, correspondra, du côté de l'Autriche, à cette heureuse amélioration de la situation financière, et que nous verrons sous peu se succéder une série de volumes vraiment dignes des traditions de culture de la vieille Europe, de l'érudition germanique en particulier.

---

<sup>42</sup> P. Fallor ne manifeste qu'un sentiment assez vague de la liaison essentielle et de l'unité de provenance des deux documents; il se borne à écrire, au sujet de l'*Explanatio symboli*: „ist das letzte Wort noch nicht gesprochen“ (p. 47).

## Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes.

Von Peter Browe S. J. (Frankfurt a. M.).

Die öffentliche Aussetzung der konsekrierten Hostie war erst möglich, als die ehrfurchtsvolle Zurückhaltung, mit der man sie den Blicken entzog, am Ende des 12. Jh. durch die Elevation in der Messe durchbrochen und Volk und Klerus an ihren Anblick gewöhnt worden war. Diese Hochhebung bildete den Ausgangspunkt der eucharistischen Frömmigkeit des Mittelalters. Besonders in Brabant und Flandern lebten im 13. Jh. viele fromme Frauen, die, von der Andacht zum sakramentalen Christus tief erfaßt, eine eucharistische Bewegung einleiteten, die weite Auswirkungen gehabt hat. Maria von Oignies und der Kreis, der sich um sie bildete, Beginen, Zisterzienserinnen und andere Ordensfrauen führten ein mystisch-asketisches Leben, das von der Sakramentsverehrung ausging und von ihr seine Kraft empfing. Odilia von Lüttich, Christine von St. Trond, Ida von Löwen, Hadewijck, Aleide von Schaerbeek, Maria und Ida von Nivelles, Beatrix von Nazarith geben Zeugnis dafür. Ihren Höhepunkt erreichte sie in dem Fronleichnamsfest, dessen Einführung die sel. Juliana († 1258) nach vielen Mühen und Sorgen erreichte. Der Bischof Robert von Lüttich ordnete 1246 die Feier für seine Diözese an. Da er noch im selben Jahre starb und sein Nachfolger ganz in weltlichen Geschäften aufging und auch viele Geistliche Widerstand leisteten, wurde das Dekret nicht ausgeführt; nur die Kanoniker von St. Martin haben als erste das Fest i. J. 1247 gefeiert. Der Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher, der die Selige kannte, hat es im selben Jahre bestätigt und 1252 für seinen Legationsbezirk die jährliche Feier angeordnet; dasselbe tat 1254 der Kardinallegat Petrus Capoccius<sup>1</sup>. Nachdem Jakob Pantaleon, der Erzdiakon in Lüttich gewesen war und mit Juliana und ihrer Freundin Eva verkehrt hatte, als Urban IV. den päpstlichen Thron bestiegen, wurde es durch seine Bulle *Transiturus de hoc mundo* offiziell anerkannt und seine Einführung allgemein vorgeschrieben<sup>2</sup>. Klemens V.

<sup>1</sup> Diese 3 Dekrete sind u. a. abgedruckt bei Barth. Fisen, *Origo prima festi Corp. Chr. (Leodii 1628)*; das des Bischofs Robert auch bei Ant. Jos. Binterim, *Die vorzügl. Denkwürdigk. der Christl.-Kathol. Kirche* (1825/29) V 1, 277; das Hugos v. St. Cher auch im *Cartulaire de l'église S.-Lambert de Liège* (Bruxelles 1893/95, Coll. de chron. Belges inédits) II n. 511.

<sup>2</sup> *Bullarium diplomat. et privil. s. Roman. pontif.* (Aug. Taurin. 1857/60) III 707. Der Lütticher Reklusin Eva, die für die Verbreitung des Festes eifrig tätig

und das Konzil von Vienne haben es im J. 1312 bestätigt<sup>3</sup>; durch Johann XXII. ist es 1317 in die Gesetzessammlung, die schon Klemens vorbereitet, aber nicht offiziell veröffentlicht hatte, aufgenommen worden.

In den folgenden Ausführungen soll die Frage behandelt werden, wie sich das Fest allmählich in Europa<sup>4</sup> ausbreitete, welche Länder und Orden es zuerst annahmen, welche Einflüsse dabei maßgebend waren, ob die Dekrete der Kardinallegaten Hugo und Peter oder die Bulle Urbans IV. oder ihre Aufnahme in die Klementinen<sup>5</sup>. Dagegen bleibt die Frage, wann die Prozession aufkam, außer acht. An manchen Orten geschah dies gleichzeitig mit dem Fest, an sehr vielen anderen erst später. Natürlich setzt die Prozession die Feier des Festes voraus, aber nicht umgekehrt.

Welche Quellen stehen für diese Untersuchung zur Verfügung?

Zunächst direkte Quellen, in denen klar angegeben wird, wann die Feier eingeführt wurde.

So ist eine Urkunde der Herzogin Elisabeth erhalten, die 1288 im österreichischen, zur Diözese Passau gehörigen Stift Klosterneuburg eine Donnerstagsmesse *de corpore et sanguine D. n. I. Chr.* „nach dem

war, schrieb der Papst einen eigenen Brief, in dem er ihr von seiner Bulle Kenntnis gab und dem er das von ihm gutgeheißene Offizium beilegte. Fisen a. a. O. 213; Mansi, *Concilia* XXIII 1076; Aug. Potthast, *Regesta pontif. rom.* (1874/75) n. 19 016.

<sup>3</sup> Carl Jos. v. Hefele leugnet das, da die Bulle in ihrer Einleitung ausdrücklich sage, „der Papst habe sie (nur) unter dem Beirath der Cardinäle (*de fratrum nostrorum consilio*) erlassen“. *Conciliengeschichte* VI (<sup>2</sup> 1890) 552. Aber das ist wohl nicht richtig; Zeitgenossen haben jedenfalls die Bestätigung durch das Konzil behauptet. Der Bischof von Straßburg sagte im J. 1318: *Statuit concilium Viennense . . . quod gloriosum festum pretiosissimi Corporis et Sanguinis D. n. I. Chr. . . . celebretur*. Er befahl, es schön im folgenden Jahre in der Diözese zu feiern. Würdtwein, *Nova subsidia diplomat.* (Heidelb. 1781/92) XIII 302; auch bei Max Sdralek, *Die Straßb. Diözesansynoden* (1894, Straßb. theol. Studien II 1) 121, 85. Abt Engelschalk von Gleink O. S. B. (Oberösterreich) führte das Fest, das *in singulis universaliter mundi partibus, ordinibus et ecclesiis inviolabiliter* gefeiert werde, 1328 in seinem Kloster ein; denn es sei vorgeschrieben *universalis s. Romanae ecclesiae praecepto necnon generalis auctoritate sancti concilii*. *U.-B. des Landes ob der Enns* 5 (Wien 1868) n. 526. Aus diesem Text darf man schließen, daß das Fest auch in der Diözese Passau, zu der das Kloster gehörte, schon weit verbreitet war. Urkunden tragen seit 1330 sein Datum; so unterzeichnete der Abt des Wiener Schottenklosters in diesem Jahre „an Unsers Herren Leichnams tage“. *Quellen z. Gesch. der Stadt Wien* II 1 (1898) n. 126.

<sup>4</sup> Auch viele unierte Kirchen des Orients haben die Feier angenommen; vgl. darüber Nic. Nilles S. J., *Kalendarium manuale utriusque eccl. orient. et occident.* (1896/97) II 468.

<sup>5</sup> Allgemein ist die Frage noch nicht behandelt worden, aber einige Teiluntersuchungen sind gemacht worden. P. Jörres, *Beiträge z. Gesch. der Einführung des Fronl.-Festes im Nordwesten des alten Deutschen Reiches* (Röm. Quartalschr. 16 [1902] 170); J. Fürstenberg, *Zur Gesch. des Fronleichnamsfestes in der alten Diöz. Paderborn* (Theol. u. Glaube 9 [1917] 314); R. Stapper, *Zur Gesch. des Fronleichnams- und Dreifaltigkeitsfestes* (Der Katholik 96 [1916] 321).



vom Papst eigens angeordneten Offizium“ stiftete; auch das Fest sollte feierlich begangen werden<sup>6</sup>; schon 1308 bestand im Kloster ein Fronleichnamsaltar<sup>7</sup>.

Der Franziskanerbischof Peter von Rodez hat als päpstlicher Legat für Cypern auf der Synode von Nikosia 1313 die Feier für die ganze Kirchenprovinz angeordnet<sup>8</sup>.

Besonders auch in Chroniken sind gelegentliche Notizen über ihre Entstehungszeit enthalten. Daß sie in Worms 1325 vom Bischof für die Stadt und das Bistum angeordnet<sup>9</sup>, daß sie in der Stadt Winterthur (Schweiz) 1344 zum erstenmal begangen wurde<sup>10</sup>, berichten die Chronisten dieser Städte.

Allerdings ist bei solchen Nachrichten einige Vorsicht nötig. Wenn man eine Urkunde liest, in der Bischof Heinrich von Hildesheim 1358 die feierliche Begehung für seine Kathedrale in einer Stiftung anordnete<sup>11</sup>, so würde man nicht vermuten, daß sein Vorgänger schon

<sup>6</sup> Bernh. Pez, *Thesaurus anecdot. noviss.* (Aug. Vindel. et Graecii 1721/29) VI 2, 159. Die Bischöfe von Passau und Seckau bestätigten im selben Jahre die Stiftung. *Ipsum vero diem festivitatis feria quinta post Octavas Pentecostes cum debita sollempnitate officii peragere tenebuntur* (die Kanoniker). Max Fischer, *Merkwürdige Schicksale des Stifts Klosterneuburg* (1815) II n. 110.

<sup>7</sup> Necrolog, a. 1308 Adelbertus Romanorum rex. *Elizabet regina ux. eius construxit et dotavit altare corporis domini.* MGH Necrol. German. V 29.

<sup>8</sup> c. 35 *Item quod festum de corpore Domini secundum constitutionem... Urbani papae fiat solemniter in tota provincia Nicosiensi feria V post octavam Pentecostes, cum octava.* Mansi, *Concilia XXVI* 361.

<sup>9</sup> Chron. Wormat.: *Iste* (Bischof Kuno v. Schöneck) *a. d. 1325 secundo nonas aprilis praecepit, ut festum corporis Christi celebraretur cum processione in civitate Wormatiensi et in tota dioecesi sua.* Heinr. Boos, *Quellen z. Gesch. der Stadt Worms* 3 (Berlin 1893) 68. Aber bis die Urkunden nach dem Fest datiert wurden, hat es länger gedauert; noch 1336 unterzeichneten der Dekan von Isenburg und das Martinskapitel in Worms *feria VI post domin. trinit. prox.* *Hessische Urkunden aus d. Großherzogl. Hess. Haus- u. Staatsarchive...*, hg. v. L. Baur (Darmstadt 1860/73) III n. 1070. K. A. H. Kellner gibt irrtümlicherweise das Jahr 1315 als Einführungszeit an. *Heortologie* (<sup>2</sup> 1906) 92.

<sup>10</sup> Chronik des Laur. Boßhart. „1344 fieng man an zum ersten began den tag unsers herren fronleichnamstag und musten all schuler krentzlin tragen wie an der uffart.“ *Quellen zur schweiz. Reformationsgesch.* III 12.

<sup>11</sup> *De consensu capituli nostri predicti statuimus et ordinamus, quod festum excelsi et gloriosi corporis Chr. annis singulis perpetuo in dicta ecclesia nostra sicut unum de maioribus festivitibus anni tam in cantu quam in pulsacione campanarum et accendis candelis in choro et in corona et aliis sollempnitatibus in maioribus festis fieri consuetis sollempniter peragatur. Et ante missam fiat ibidem circuitus sollempnis, in quo ante processionem corpus Chr. cum vexillis, cereis de aliis sollempnitatibus consuetis a sacerdote devotissime deportetur.* Die canonici und vicarii der anderen Kirchen müssen mit dabei sein. *U.-B. der Stadt Hildesheim* (1881/1899) II n. 146. Diese Urkunde beweist aber nicht, wie P. Fürstenberg a. a. O. 316 meint, daß die Feier 1358 zum erstenmal im Dom abgehalten wurde; es ist durch die Stiftung eine besonders festliche Begehung mit Prozession eingeführt worden.

1333 einer Urkunde das Datum „mandag vor der hochtit godes lichammes“ gegeben habe<sup>12</sup>, und daß schon 1301 für das Benediktinerstift St. Gotthard in Hildesheim eine Stiftung gemacht worden sei, „um es als höchstes Fest wie den ersten Pfingsttag zu feiern“<sup>13</sup>. In einem avignonesischen Sammelablaß für die St.-Moritz-Kirche dieser Stadt wurde es 1318 unter den Besuchstagen aufgezählt<sup>14</sup>; 1321 ist es im Bartholomäusstift eingeführt worden<sup>15</sup>.

Es kommt eben darauf an, was die Chroniken berichten wollen, ob die allgemeine Feier für die ganze Stadt oder in einer einzelnen Stiftskirche oder ihre besonders feierliche Ausstattung. Wenn eine Aachener Chronik zum Jahre 1319 sagt: „Do begoin erstwerff (erstmals) das hochgezyde van den hl. sacraments dag“<sup>16</sup>, so ist die öffentliche Feier für die ganze Stadt gemeint und schließt nicht aus, daß das Fest schon um die Wende des 13. und 14. Jh. von den Stifths herrn im Münster in choro begangen wurde<sup>17</sup>.

Solche direkten Nachrichten, aus denen man die Zeit der erstmaligen Feier ersehen kann, sind selten; viel häufiger sind Quellen, aus denen man ersieht, in welchem Jahre die Feier schon bestanden hat, ohne daß man weiß, wann damit begonnen wurde. In den Statuten der südfranzösischen Diözese Rodez stand es schon 1289 (?) unter den *festas colenda*<sup>18</sup>. Wenn solche Feiertagskataloge den Sakramentstag nicht enthalten, kann man schließen, daß er, wenigstens als allgemeiner Diözesanfesttag, noch nicht bestanden hat. Die Synode von Tarragona zählte 1329 außer den Sonntagen 34 Feiertage auf, an denen die knechtliche Arbeit verboten und der Besuch des Gottesdienstes verpflichtend war, das Fronleichnamfest war aber nicht darunter<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Ebda I n. 864.

<sup>13</sup> Ebda I n. 558.

<sup>14</sup> Ebda VII App. n. 73. Ebenso 1326 für die Besucher der St.-Peters-Kirche, III n. 180.

<sup>15</sup> Ebda IV n. 722. Dagegen sind Urkunden aus anderen Städten der Diözese um diese Zeit noch nach der Dreifaltigkeitsoktav datiert, so 1317 von der St.-Katharinen-Kirche in Braunschweig, U.-B. der Stadt Braunschweig (Braunschweig 1872/1907) IV 480; ebenso die Urkunde eines Goslarer Bürgers von 1316, U.-B. der Stadt Goslar III n. 397, *Geschichtsquellen der Prov. Sachsen* 31 (1900).

<sup>16</sup> *Annalen des hist. Ver. f. d. Niederrhein* 21/22 (1870) 91.

<sup>17</sup> Odilo Gatzweiler O. F. M. hat das in einer eingehenden Erörterung nachgewiesen. Ein Graduale und zwei Antiphonarien des 13. Jh. enthalten zwar noch nichts vom Fest, aber eine Urkunde, durch die ein 1302 gestorbener Kanoniker eine Stiftung machte, trägt das Datum *in octava Sacramenti*. 1316 stiftete ein Kanoniker eine monatliche, an einem Donnerstag zu begehende *commemoratio eucharistiae Domini*. *Zeitschr. des Aachener Geschichtsvereins* 46 (1924) 201, 200.

<sup>18</sup> Martène, *Thesaurus nov. anecdot.* (Parisiis 1717) IV 765.

<sup>19</sup> Ebda 286. Die Oktav wurde erst in den Synodalstatuten von 1358 eingeführt. *Item quod fiant octavae de festivitibus corporis Chr. et S. Theclae*. J. L. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España* (1803/52) XX 180.

Wie aus diesen Feiertagskatalogen läßt sich auch aus manchen Meßbüchern schließen, vor oder nach welchem Jahre das Fest in einer Kirche eingeführt wurde. Das Ordinarium der Kathedrale von Laon, das vor 1264 redigiert wurde, enthält es noch nicht, dagegen ist es von anderer Hand, wahrscheinlich noch im 13. Jh. beigelegt worden<sup>20</sup>. In einem Meßbuch der Grazer Dominikaner aus dem 14. Jh. steht es noch nicht, wohl aber in einem 1320 geschriebenen Meßbuch des Augustinerstifts Seckau<sup>21</sup>.

Man hat auf diese Weise einen terminus a quo für die Entstehungszeit eines Ritualbuches. Enthält es den Fronleichnamstag, so muß es nach 1264 verfaßt sein; enthält es ihn nicht, so kann man nicht schließen, daß es vor 1264 geschrieben wurde; es hängt davon ab, seit wann er in dem betreffenden Stift oder Bistum gefeiert wurde.

Eine andere Quelle, aus der wir erfahren können, wann das Fest in einer Stadt oder wenigstens in einer Kirche schon gefeiert wurde, bieten die Nachrichten über Sakramentsgilden und Sakramentsaltäre; wo sie bestanden, darf man wenigstens im 14. Jh. meistens annehmen, daß auch das Fest bestanden hat. Bischof Fulko O. Pr. von Angoulême bestätigte 1312 die Statuten *sodalitii ss. eucharistiae in basilica s. Iohannis Baptistae*<sup>22</sup>; Papst Johann XXII. gab 1320 denjenigen 100 Tage Ablass, die die Fronleichnamsbruderschaft in Angers unterstützten. Derselbe Papst erteilte 1318 denjenigen einen Ablassbrief, die an dem von einigen Bürgern von Toulouse zur Verehrung des Fronleichnams gestifteten Altar der Messe und dem Offizium Urbans IV., die dort jeden Donnerstag gefeiert werden, andächtig beiwohnen<sup>23</sup>.

Auch Kapellen wurden etwa seit 1300 zu seiner Ehre konsekriert, so 1304 in Erfurt (Diöz. Mainz) *in honorem s. crucis ac dominici corporis et sanguinis*<sup>24</sup>.

Es entsteht die Frage, ob damit wirklich das Altarssakrament gemeint war und ihre Errichtung also beweist, daß das Fronleichnams-

<sup>20</sup> *Bibliothèque liturg.*, publ. par Ul. Chevalier, VI (1897) 163. Zuweilen liest man die Behauptung, nicht in Lüttich, sondern in Laon sei 1233 das Sakramentsfest zum erstenmal gefeiert worden. Das ist eine Verwechslung; in Laon handelt es sich um die Prozession, in der man das im *sepulcrum* niedergelegte SS. am Ostersonntag zurücktrug. Darsonville, *Urbain IV et la Fête-Dieu à Laon* (Bulletin de la soc. d'art et d'hist. du diocèse de Liège 13 [1902]).

<sup>21</sup> Joh. Köck, *Handschriftliche Missalien in Steiermark* (1916) 8, 31.

<sup>22</sup> *Gallia christ.* II 1012.

<sup>23</sup> G. Mollat, *Jean XXII (1316—1334), Lettres communes analysées d'après les registres d'Avignon et du Vatican* 3 (1906) n. 11 366 und 2 (1905) n. 7296.

<sup>24</sup> MGH Scr. XXX 1, 488. Damit könnte die später *sacri fontis* genannte Kapelle gemeint sein, die zu Ehren gestohlener und wunderbarerweise wiederaufgefundener Hostien errichtet wurde und der 1253 ein Bischof Ablässe gab. *U.-B. der Erfurter Stifter u. Klöster* I n. 308; *Geschichtsquellen der Prov. Sachsen*, N. R. 5 (1926). Schon seit 1191 bestand in Erfurt noch eine andere Kapelle, in der eucharistisches Wunderblut verwahrt wurde. Arnold v. Lübeck, *Chron. Slavorum*, MGH Scr. XXI 188.

fest schon bekannt war, oder ob man damit eine der Wunderhostien und Blutkorporalien verehren wollte, die damals zahlreich aufkamen und denen man auch Altäre und Kapellen errichtete. Daß schon um 1300 ihre Errichtung durch das Fronleichnamtsfest veranlaßt wurde, zeigt Bischof Otto von Paderborn, der 1299 zu milden Gaben für eine Sühnekapelle im Dom aufforderte. Es sollten dadurch alle Frevel und Nachlässigkeiten gesühnt werden, die gegen das Allerheiligste begangen wurden; der Gottesdienst sollte nach der Bulle Urbans IV. eingerichtet werden<sup>25</sup>.

Besonders im letzten Viertel des 13. Jh. werden solche Kapellen einigemal erwähnt<sup>26</sup>, so 1289 eine „capella in honorem s. Katharinae virg. et Martyris et Corporis ac Sanguinis d. n. I. Chr.“ in St. Peter in München<sup>27</sup>. 1283 gab der Bischof von Marienwerder einer Sakramentskapelle in Rottenberg<sup>28</sup>, 1296 der Bischof von Olmütz einer solchen in Slabings<sup>29</sup> einen Ablass. Ob ihr Bau durch eine Mirakelhostie oder durch das Fronleichnamtsfest veranlaßt wurde, ist wohl nicht mehr zu entscheiden; die größere Wahrscheinlichkeit spricht für das erstere, da die letztere Art vor c. 1300 nur ganz ausnahmsweise sicher bezeugt ist.

Wenn der Bischof von Würzburg 1329 ein Stipendium in Iphofen (Franken) bestätigte „für den Unterhalt eines Priesters, der die früher (*ab olym*) zu Ehren des Blutes und Leibes U. H. J. Chr. geweihte Kapelle besorgen sollte“<sup>30</sup>, so ist wohl an Wunderhostien zu denken; denn dort wurden etwa seit 1298 solche aufbewahrt und verehrt<sup>31</sup>.

Sicher ist die 1290 erbaute Kirche der Zisterzienserinnen in Bernstein (Neumark) durch „eine in Fleisch und Blut verwandelte Hostie“ entstanden<sup>32</sup>; auch die Blutkapelle dieser Nonnen in Wasserleben

<sup>25</sup> *Westfälisches U.-B.* 4 (1874) n. 2569.

<sup>26</sup> Vorher wohl niemals. Im *Liber constructionis* des Schwarzwälder Benediktinerklosters St. Blasien heißt es zwar: *Fuit enim altare constructum* (unter Abt Rustenus 1108—1125) *super tumbam Uttonis abbatis in honore corporis et sanguinis Chr. in medio monasterii*. F. J. Mone, *Quellensammlung z. bad. Landesgesch.* (1848/67) IV 104. Das muß aber ein Irrtum des Chronisten sein; denn um diese Zeit gab es auch noch keine Wunderhostien, die man verehrte.

<sup>27</sup> *Monumenta boica* 19 (1810) 4.

<sup>28</sup> *Regesta episcop. Constant.*, bearb. v. P. Ladewig 1 (1886) n. 2592.

<sup>29</sup> *Codex diplomat. et epistol. Moraviae* 5 (1850) n. 57.

<sup>30</sup> *Monumenta boica* 39 (1868) n. 184.

<sup>31</sup> Ign. Gropp, *Collectio noviss. script. et rerum Wirceb.* (Francofurti 1841/44) I 6, 8.

<sup>32</sup> Verschiedene norddeutsche Bischöfe gaben 1290 Ablass der *novella plantatio ecclesie sanctimonialium in Bernstene Caminensis Dyocesis Cist. ord. in honorem ss. corporis d. n. I. Chr. ibidem in carnem et sanguinem mirabiliter immutati et gloriose Virg. M. Marie venerabiliter dedicanda. Codex diplomat. Warmiensis* 1 (1860) n. 114. Als Ablass tag wird auch *dies commemorationis corporis Christi* genannt, in einem anderen Ablassbrief *festivitas sacrosancti Corporis Christi*, ebda. Also bestand schon um diese Zeit das Fronleichnamtsfest in der Diözese Kammin.



(Harz), die seit 1292 in Urkunden erwähnt wird, hatte denselben Entstehungsgrund<sup>33</sup>; sie sollten als *claustrales sanguinis I. Chr.*, wie sie genannt wurden, die Bluthostie bewachen und mit Verehrung umgeben. Auch wenn das Generalkapitel der Zisterzienser vom J. 1278 dem Kloster in Heilsbronn (bei Ansbach) erlaubte, das *festum Corporis et Sanguinis Domini* zu feiern<sup>34</sup>, so ist zweifelsohne das Fest der Augsburger Bluthostie gemeint, das in ganz Süddeutschland bekannt war.

Natürlich hat die Andacht zu solchen Wunderhostien die Einführung des Fronleichnamstages beschleunigt, wie umgekehrt dieses Fest die Verehrung jener gefördert hat.

Außer für Altäre und Kapellen wurden auch für andere Zwecke Stiftungen gemacht, aus denen man die ungefähre Einführungszeit des Fronleichnamstages ersehen kann. 1305 gab der Bischof Siegfried von Chur den Zisterzienserinnen in Schmerlenbach bei Aschaffenburg ein Legat, damit sie am Fest und in der Oktav das Sakramentsoffizium beteten (*debent omni anno cantare hystoriam de benedicto corpore I. Chr.*)<sup>35</sup>. Wohl zum selben Zweck sollten, wie die Kasseler Schöffen um 1306 bezeugten, den Augustinerinnen in Weißenstein (Erzdiöz. Mainz) an diesem Feste bestimmte Gelder verteilt werden<sup>36</sup>.

Auch für Pfarrkirchen wurde durch solche Stiftungen gesorgt; so erhielt 1311 St. Martin in Siegen, das zum Erzbistum Mainz gehörte, eine Rente, „um das Fronleichnamsfest in der Messe, Vesper und in den anderen Horen feierlich und andächtig zu begehen“<sup>37</sup>.

An anderen Orten erhielten die Kirchen ein Stiftungsvermögen, um jährlich am Sakramentstag den Armen Geld oder Nahrungsmittel austeilen zu können, so z. B. in der Pfarrkirche in Bern (1318)<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen* 15 (1882) 506; das Wunder soll 1231 geschehen sein; vgl. darüber die ausführliche Beschreibung *Zeitschr. des Harz-Vereins f. Gesch. u. Altertumskunde* 56/57 (1924) 76.

<sup>34</sup> *Petitio Abbatis de Aspreuno, qui petit in monasterio suo fieri festum Corporis et Sanguinis Domini, sicut fit in illa dioecesi* (Eichstätt), *exauditur*. Martène, a. a. O. (Anm. 18) IV 1464.

<sup>35</sup> *Hessisches U.-B.* II 2 n. 47; *Publikationen aus d. K. Preuß. Staatsarchiven* 5 (1892). Der Bischof hatte das Fest wohl um die Zeit kennengelernt, als er Kanonikus in Aschaffenburg war; diese Stadt gehörte zum Erzbistum Mainz, in dem es um die Wende des 13. und 14. Jh. in einigen Kirchen gefeiert wurde.

<sup>36</sup> *Veröffentl. der histor. Kommiss. f. Hessen u. Waldeck* 9 (1913) n. 1440. Auch aus dem J. 1308 ist eine Urkunde dieses Klosters bekannt, in der das Fest erwähnt wird. Ebda n. 56.

<sup>37</sup> *Siegener U.-B.*, hg. v. F. Philippi (1887) n. 125. 1325 erhielt diese Kirche einen avignonesischen Sammelablaß, in dem auch das Fronleichnamsfest genannt war. Ebda n. 168.

<sup>38</sup> *Plebanus et sui confratres et eorum successores de dictis 10 modis spelte singulis annis in dicto festo corporis Christi communiter pauperibus illuc venturis agapem seu largam, proxima die dominica ante dictum festum corporis Christi in cancello Bernensi publice indicendam, dare tenentur*. *Fontes rerum Bernensium* 5.

Solche Donnerstagsmessen *de corpore Chr.* trifft man in dieser Zeit auch in verschiedenen Teilen Deutschlands<sup>39</sup>; ebenso wurden Altäre zu Ehren des Fronleichnam geweiht, z. B. 1320 im Großmünster in Zürich<sup>40</sup>.

Außer diesen Stiftungen bieten die Ablassbriefe von Bischöfen und Päpsten eine Möglichkeit festzustellen, wann das Fest an einem Orte bereits gefeiert wurde. Sie wurden gegeben, um die Gläubigen zum Besuch und zur Unterstützung von Kirchen und Kapellen anzuregen. Dabei wurden auch die Tage aufgezählt, an denen sie den Ablass gewinnen konnten. Außer den hohen Feiertagen und den Patrozinien der betreffenden Kirchen wurden oft auch noch andere Feste angegeben, die von dem Bittsteller genannt worden waren; unter ihnen befand sich auch nicht selten das Fronleichnamfest. Man kann also ersehen, wann es an einem Orte oder wenigstens in einer Kirche bereits begangen wurde, ohne daß man erfährt, wann es eingeführt wurde.

Solcher Ablassbriefe gibt es natürlich unzählige, aber für die Einführungszeit des Festes sind nur diejenigen wertvoll, die im ersten Drittel des 14. Jh. gegeben wurden, und ihre Zahl ist nicht sehr groß. Sehr selten sind die Ablassbriefe aus dem 13. Jh., die das Sakramentsfest nennen. 1283 gab ein Bischof denjenigen Gläubigen einen vierzig-tägigen Ablass, die an bestimmten Tagen, u. a. auch am Fronleichnamfest, die Dominikanerkirche in Warburg (Diöz. Paderborn) besuchten<sup>41</sup>.

(1890) n. 36. 1326 gab der Weihbischof dem Michaelsaltar dieser Stadt einen Ablass, der auch an Fronleichnam gewonnen werden konnte. *Der Geschichtsfreund* 3 (1846) 247.

<sup>39</sup> Die Chronik des Ritterstifts St. Peter in Wimpfen am Neckar (Diöz. Worms) gibt eine solche Stiftung schon für das 13. Jh. an. *Huius* (des Dekans Konrad † 1296) *autem temporibus dominus Wecelo . . . duas praebendas duobus sacerdotibus de suis bonis constituit . . . fecitque eis ordinem missarum, videlicet ut diebus dominicis dicerent missam de s. trinitate, feria 2<sup>a</sup> pro defunctis, feria 3<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup> et 6<sup>a</sup> ad placitum, feria 5<sup>a</sup> de corpore Chr., sabbato de b. Virg.* F. J. Mone a. a. O. (Anm. 26) III 10. Die Chronik, die nur in späteren Abschriften erhalten ist, hat sehr wahrscheinlich die Stiftung zu früh datiert; um diese Zeit werden sonst nirgendwo solche Donnerstagsmessen erwähnt.

<sup>40</sup> *U.-B. der Stadt u. Landschaft Zürich* 10 (1916) n. 3660, 3703. Daß das Fronleichnamfest schon am Anfang des 14. Jh. in Zürich bekannt war, beweist eine Stiftung der Äbtissin vom Fraumünster 1312, die eine einfachere Feier schon voraussetzt. *Statuimus, ut in antea in octava festi corporis Chr. . . et feria tertia infra octavam ipsam festi corporis Chr. idem festum sub pleno officio debeat celebrari.* Ebda (1915) n. 3154. 1321 stiftete ein Geistlicher für die Propstei u. a. *unum modium tritici ad servicium ss. corporis d. n. I. Chr., cuius festi sollempnitas feria quinta post octavam pentecostes celebratur.* Ebda 10 (1916) n. 3712.

<sup>41</sup> *Westfälisches U.-B.* 4 (1874) n. 1775. Um diese Zeit war das Fest auch schon an einigen anderen Orten des Bistums Paderborn bekannt. S. oben S. 112. Eine Verkaufsurkunde der Stadt Bielefeld von 1289 trägt das Datum *ipso die quo celebrari solet octava de corpore d. n. I. Chr.* Ebda n. 2022. Dagegen ist in zwei Ablassbriefen avignonesischer Bischöfe von 1317 und 1318 für die Nikolai- und Marien-

Ebenso wurde das Fest in dem Ablassbrief erwähnt, den die Deutschordenskirche in Bern 1326 erhielt <sup>42</sup>.

Falls bei einer solchen Gelegenheit das Fronleichnamsfest nicht genannt wird, obwohl viele andere Feste aufgezählt werden, so kann man daraus in Gegenden, in denen es schon bekannt war, höchstens schließen, daß es in der betreffenden Kirche noch nicht oder wenigstens nicht feierlich begangen wurde. Wenn die Minderbrüder in Paderborn 1311 einen Ablass bekamen, unter den Besuchstagen aber der Fronleichnamstag nicht genannt wurde <sup>43</sup>, so zeigt das vielleicht, daß sie ihn in ihrer Kirche nicht feierten, aber nicht, daß er in der Kathedrale oder in anderen Kirchen der Stadt noch nicht eingeführt war. Die Bischöfe mochten Bedenken haben, Ordenskirchen oder Kapellen für diesen Tag Ablässe zu geben, um die Gläubigen nicht von der Hauptkirche und ihrer Prozession wegzuziehen. Deshalb hat ihn vielleicht der Bischof von Meißen noch 1373 in einem Ablassbrief für die Marienkapelle in Luckau ausgelassen, obwohl er 59 Feste aufzählte, an denen der Ablass gewonnen werden konnte <sup>44</sup>.

Wie leicht man falsche Schlüsse ziehen könnte, zeigt das Beispiel des Augustinerinnenklosters Ahnaberg in Kassel (Erzdiöz. Mainz). In einem Ablass, den der Bischof von Merseburg 1333 ihrer Kirche gab, wurde der Sakramentstag nicht erwähnt, und doch war er 1308 dort schon bekannt. In diesem Jahre bekundete der Provisor des Klosters eine Stiftung, nach der zu Himmelfahrt und Fronleichnam 12 Schillinge ausgeteilt werden sollten <sup>45</sup>.

Verhältnismäßig selten kommt das Fest in den Indulgenzbrevien der Päpste vor, die in dem ersten Drittel des 14. Jh. erteilt wurden <sup>46</sup>.

kirche dieser Stadt das Fest nicht genannt. *U.-B. der Stadt Bielefeld, Jahresbericht des hist. Ver. f. d. Grafschaft Ravensberg* 9 (1894) n. 97, 100. P. Fürstenberg sagt a. a. O. 315: „Die Äbtissin Irmgard von Böddeken bekundet im J. 1292, daß das Kloster Hardehausen jährlich auf Fronleichnam ihrem Kloster einen Schinken zu liefern habe.“ *Westfäl. U.-B.*, a. a. O. n. 2225. Das ist ein Irrtum; die Urkunde sagt *in cena Domini*, am Kardonnerstag. Allgemein hat sich das Fest erst nach 1317 in der Diözese verbreitet. Die Urkunden sind sonst bis 1331 nicht nach dem Fest datiert. Bischof Balduin bekundete 1345, daß sein Vorgänger Bernhard (1321—1341) auf dem Chor der Domkirche einen Altar *Corporis Christi* errichtet und ein Domherr dafür eine Pfründe gestiftet habe. L. A. Th. Holscher, *Zeitschr. f. vaterländ. Gesch. u. Alt.* 44, II (1886) 49.

<sup>42</sup> *Fontes rer. Bernens.* 5 (1890) n. 453.

<sup>43</sup> *Westfälisches U.-B.* 8 (1913) n. 666. Vgl. oben Anm. 41.

<sup>44</sup> *Codex diplomat. Saxon. reg.* II 2 (1865) n. 623.

<sup>45</sup> *Veröffentl. der hist. Kommission f. Hessen u. Waldeck* 9 (1913) n. 56, 145.

Dagegen wurde es 1336 in einem avignonesischen Sammelablass genannt, n. 151.

<sup>46</sup> Natürlich sind alle päpstlichen Ablassbriefe, in denen vor 1264 das Fronleichnamsfest genannt wird, gefälscht oder interpoliert. So das Breve Benedikts VIII. von 1020 für die Benediktinerinnen von Neuburg, in dem er Ablass gibt . . . *omnibus vere penitentibus, confessis et contritis qui ad dictum monasterium . . . festivitibus . . . trinitatis, corporis Christi . . . accesserint*. Jul. v. Pflugk-Harttung, *Acta*



Johannes XXII. hat 1319 denjenigen 60 Tage Ablass gegeben, die in *festivitibus singulis B. V. M., b. Agnetis et Eucharistiae* die Kapelle U. L. Fr. von Nazareth in Tarragona besuchen<sup>47</sup>; ebenso 1320 für diejenigen, die am Fronleichnamstag zu den Klarissen in Neapel in das Kloster gehen, *quod sancti Corporis Christi vulgariter nuncupatur*<sup>48</sup>.

Viel häufiger als diese päpstlichen Ablassbrevien sind die Kollektivablässe, die von mehreren Bischöfen gemeinsam ausgestellt wurden; oft sind es nur 3 Bischöfe, Erzbischöfe oder Patriarchen, die unterzeichneten, oft über 20<sup>49</sup>. Die für unsere Frage in Betracht kommenden Ablassbriefe sind ausnahmslos aus Avignon oder Rom datiert, wo sich diese Kirchenfürsten, deren Titel meistens in *partibus infidelium* waren, aufhielten. Sehr zahlreich sind sie um 1300, wo viele Pilger nach Rom kamen, und dann wieder aus Avignon, wo viele Laien und Geistlichen Geschäfte halber hingingen und sie für ihre Kirchen besorgten. Die Nebeneinnahmen, die die Bischöfe durch ihre Ausstellung bekamen, waren nicht unbeträchtlich.

Da man sie in den Kirchen und Kapellen, zu deren Besuch sie anregen sollten, öffentlich anschlug, waren sie meistens mit Initialen und später auch mit Miniaturen reich geschmückt.

In ihnen wurden ebenso wie in den bischöflichen und päpstlichen Ablässen auch die Feiertage genannt, an denen der Ablass gewonnen werden konnte; aber erst seit 1317, d. h. nach der Veröffentlichung der Klementinen, wurde unter ihnen auch das Fronleichnamsfest aufgezählt<sup>50</sup>, so 1320 für eine Kapelle des Stifts Merseburg<sup>51</sup> und in

*Pontif. Rom.* (1881/88) III n. 7. Merkwürdigerweise fügt Harttung bei, „ich wage deshalb nicht... die Urkunde als gefälscht zu verwerfen“, wo die Fälschung doch aus diesem und anderen Gründen auf der Hand liegt. Vgl. *Germania pontificia* ed. Alb. Brackmann, II *Prov. Magunt.* 1 (1923) 94.

<sup>47</sup> G. Mollat a. a. O. III n. 10 635.

<sup>48</sup> ... *qui in festo eiusdem s. Corporis, quod in die Iovis sancto et post festum Pentecostes quinta feria celebratur, annum unum, eis vero, qui in ipsarum festivitatum octavis, ad dictam ecclesiam devote accesserint annuatim... 100 dies de iniunctis eis poenitentis misericorditer relaxamus.* *Bullarium Franciscanum* 5 (1898) n. 407; Mollat a. a. O. III n. 12 396.

<sup>49</sup> Vgl. Nik. Paulus, *Gesch. des Ablasses im MA* (1922/23) II 61 und III 226; Joseph Rest, *Illuminierte Ablassurkunden*, Abhandl. aus d. Gebiete der mittl. u. neueren Gesch. u. ihrer Hilfswiss. (Festgabe f. Heinr. Finke, 1925) 147; Hippol. Delehaye, *Les lettres d'indulgence collectives* (*Anal. Boll.* 44 [1926] 342; 45 [1927] 97, 323).

<sup>50</sup> Man muß sich deshalb vor falschen Schlüssen hüten. 1316 hatten mehrere Bischöfe in Avignon einen Sammelablass für die Pfarrkirche in Hanau (Erzdiöz. Mainz) gegeben, ohne das Fronleichnamsfest zu nennen; dagegen ist es in einem andern von 1322 erwähnt. *Hessisches U.-B.* a. a. O. (oben Anm. 35) n. 167, 238. Man darf also daraus nicht folgern, daß es in der Zwischenzeit eingeführt worden ist.

<sup>51</sup> *U.-B. des Hochstifts Merseburg* I n. 731, *Geschichtsquellen der Prov. Sachsen* 36 (1889). Auch das Kalendarium des Hochstifts, das 1320 und 1321



demselben Jahre für die St.-Gallus-Kapelle des Stifts Beromünster (Kt. Luzern)<sup>52</sup>, 1328 für die Pankrazkapelle in Wien (Diöz. Passau)<sup>53</sup>, 1327 für die Servitenkirche in Erfurt<sup>54</sup>.

Während der ganzen ersten Hälfte des 14. Jh. wird es in sehr vielen dieser Ablaßbriefe nicht genannt, so 1319 für die Markkirche in Hannover<sup>55</sup>, 1325 für die Marienkirche in Brünn (Diöz. Olmütz)<sup>56</sup>.

Darf man daraus schließen, daß das Fest dort noch nicht bekannt war oder noch nicht gefeiert wurde? Wenn es sich um einzelne Klöster oder kleinere Kirchen handelt, ist das wohl zulässig. So wird es z. B. in dem Benediktinerkloster Mondsee bei Salzburg, in dessen Ablaßbrief es 1317 nicht erwähnt wird<sup>57</sup>, noch nicht begangen worden sein, aber bei größeren Städten oder in Diözesen, in denen es um die betreffende Zeit schon bekannt war, kann man keine Entscheidung geben; es können besondere Gründe für die Auslassung maßgebend gewesen sein. So wird es 1320 in einem Ablaß für Göttingen (Diöz. Mainz) nicht genannt, obwohl er für die dortige Fronleichnamskapelle gegeben wurde<sup>58</sup>.

Noch wertvoller als diese Ablaßbriefe für die Kenntnis der Einführungszeit des Festes ist eine andere Quelle, die Unzahl geschäftlicher und politischer Urkunden, die aus dem MA erhalten sind. Natürlich geben nur diejenigen Aufschluß, die nicht nach römischer Art, sondern nach dem christlichen Festkalender datiert sind. In einem Verkaufsvertrag des Benediktinerabts von Reichenbach (Diöz. Regensburg) vom J. 1293 heißt es: „Geschehen . . . des pfintztages abgefaßt wurde, erwähnte schon das *festum corporis Chr.* als mit einer Stiftung bedacht. Ebda S. 988.

<sup>52</sup> *U.-B. des Stifts Beromünster* (1906) n. 342. Das Jahrzeitbuch dieses Chorherrenstifts, das vor 1336 fertiggestellt wurde, beschreibt die Einführung des Festes folgendermaßen: *Nota quod de communi consensu Capituli ecclesie Beronensis statutum est, quod annuatim feria V proxima post Octavam Penthecostes cum omni sollempnitate celebretur tam nocturnale quam diurnale officium in nostra ecclesia de Corpore Chr. et eodem die detur unum Maltr. spelte de Granario Dnorum Canonicis qui misse interfuerint in pane dividendum. Der Geschichtsfreund* 5 (1848) 115.

<sup>53</sup> *Fontes rerum Austriac.* II 18 (1859) n. 158.

<sup>54</sup> *Monumenta Ord. Serv. b. M.* 3 (1899) 142, 144.

<sup>55</sup> *U.-B. des hist. Ver. in Niedersachsen* 5 (1860) n. 134. Dagegen ist das Fest in einem Sammelablaß von 1337 genannt, ebda n. 203.

<sup>56</sup> *Codex diplomat. Moraviae* 6 (1854) n. 276.

<sup>57</sup> *U.-B. des Landes ob der Enns* 5 (1868) 628. In der Diözese Salzburg wurde es in den Cathedral- und Stiftskirchen schon vor 1324 gefeiert. Johann XXII. schrieb in diesem Jahre an den Erzbischof: *Cum itaque sicut tua nobis insinuatio patefecit, sacramenti corporis et sanguinis d. n. I. Chr. . . et nonnullae alie sanctorum festivitates in cathedralibus regularibus et collegiatis ecclesiis tuarum dioec. et provincie solenniter celebrentur . . .*, erlaubte er ihm für diese Festtage den Gebrauch des Palliums. *Acta Salzburgo-Aquilejensia* I n. 65 = *Quellen u. Forsch. zur österr. Kirchengesch.* 1 (1903).

<sup>58</sup> *U.-B. des hist. Ver. f. Niedersachsen* 6 (1863) n. 93.

(Donnerstag) nach pfingsten, do man begie daz ampt von dem hl. leichnamen unseres herren“<sup>59</sup>. 1322 stellte der Bischof von Naumburg *quarta feria intra octavam corporis Chr.* eine Urkunde aus<sup>60</sup>. Das Fest muß also in diesen Klöstern und Städten schon bestanden haben, und zwar schon einige Zeit vorher, da man sonst nicht die Urkunden mit seinem Datum ausgestellt hätte.

Es ist aber oft fraglich, wer die Urkunde angefertigt und also wohl auch die Datierungsart bestimmt hat, ob der Empfänger oder der Geber. Noch im 13. Jh. war es sehr oft der Empfänger, erst später wurden die meisten Urkunden vom Aussteller angefertigt. Für unsere Frage macht dies nichts aus, wenn die beiden Vertragsparteien in derselben Stadt wohnten oder derselben Diözese angehörten; hat der Vertrag das Fronleichnamsfest als Datum, so wurde es eben dort schon öffentlich gefeiert.

Wenn es dagegen nicht zur Datierung benutzt wurde, folgt daraus nicht immer, nicht einmal im 13. Jh., daß es den Vertragsschließenden unbekannt war. Man muß da unterscheiden. Wenn statt dessen lang eingebürgerte, beliebte Datierungstage verwendet wurden, darf man nicht auf seine Nichteinführung schließen; Heilige wie Vitus und Modestus, Barnabas, Urban ließen sich auch in Klosterurkunden nur schwer verdrängen. Wenn dagegen ein Ablassbrief des Stellvertreters des Erzbischofs von Mainz 1295 *prox. feria V post octavam trinitatis* datiert ist<sup>61</sup>, wenn es in einer Urkunde des Augustinerabts von St. Stephan in Dijon 1301 *die Sabbati post quindenam festi Pentecostes*<sup>62</sup> oder in einer solchen des Rats von Sulz (Elsaß) 1303 *feria VI<sup>a</sup> post octavam Pentecostes*<sup>63</sup> heißt, so darf man wohl annehmen, daß das Fest von den Ausstellern nicht gefeiert wurde<sup>64</sup>.

Wenn man aus einer Stadt oder einem Bistum viele Urkunden von Laien und Klerikern kennt, die nach ihm datiert sind, darf man auf seine offizielle Einführung oder allgemeine Verbreitung schließen. Wenn aber ein Chorherrenstift oder ein Kloster auf diese Weise datiert, folgt daraus natürlich nicht, daß die Feier auch in den anderen Kirchen der Stadt oder Diözese begangen wurde.

\* \* \*

<sup>59</sup> *Monumenta boica* 53 (1912) n. 158. 1318 wurde eine Vergabung an dieses Kloster gemacht „an dem abent des hl. Leichnumz Christi“. Ebda 27 (1829) n. 134. 1325 unterschrieb ein Regensburger Bürger sein Testament „an unsers herren leichnamen tag“. Ebda 53 (1912) n. 486.

<sup>60</sup> *Thüring. Geschichtsquellen* V 2 (1892) 637.

<sup>61</sup> *Regesten der Erzb. v. Mainz* 1. Abt. I bearb. v. E. Vogt (1913) n. 303.

<sup>62</sup> M. de Bréquigny, *Table chronol. des diplômes, chartes... imprimés, concernant l'hist. de France*, continué par Pardessus et Laboulaye VII (1863) 537.

<sup>63</sup> J. Trouillat et L. Vautrey, *Monuments de l'hist. de l'anc. évêché de Bâle* (Porrentruy 1852/67) III n. 29.

<sup>64</sup> Aber Vorsicht ist immerhin nötig, vgl. Anm. 116.

Wenn wir nun die einzelnen Länder durchgehen, so finden wir das Fest natürlich zuerst in der Diözese Lüttich; in ihr fanden die ersten Fronleichnamsfeste statt; ihre Einführung wurde auf der Synode von 1287 erneut eingeschärft<sup>65</sup>. Seit 1296 datierte das Kapitel von St. Lambert in Lüttich seine Urkunden nach dem Fest (z. B. *dominica post octavam Sacramenti*)<sup>66</sup>, seit 1306 auch der Bischof (z. B. *in vigilia Sacramenti*)<sup>67</sup>. Die Benediktiner von St. Gangulph in Florennes bestimmten *feria quinta in octavis festi Sacramenti* des Jahres 1314, von jetzt an während der Fronleichnamsoktav ihr Kapitel abzuhalten<sup>68</sup>.

Seit den letzten Jahren des 13. Jh. wird das Fest wohl in allen Pfarrkirchen des Bistums gefeiert worden sein; aber man darf zweifeln, ob es auch schon in allen Stiften und Klöstern angenommen war. Der *Liber Ordinarius* des Lütticher Jakobklosters<sup>69</sup>, der zur Zeit der Synode, etwa zwischen 1284 und 1287, abgefaßt wurde, kennt es ebensowenig wie das eine oder andere Ritualbuch des Aachener Münsterstiftes<sup>70</sup>, das in liturgischen Dingen exemt war. Urkunden des Benediktinerklosters St. Trond (bei Limburg) wurden 1282 und noch 1306 *feria quarta post octavas Trinitatis* datiert<sup>71</sup>; auch in der Reichsabtei Thorn stellte man sie 1306 und 1311 *feria sexta post trinitatem* aus<sup>72</sup>. Im brabantischen Kloster Maegdhendael unterzeichneten Äbtissin und Konvent noch 1324 *feria quinta post octavam Pentecostes*<sup>73</sup>; das Fest wurde also bei diesen Zisterzienserinnen noch nicht gefeiert.

In der Nachbardiözese Cambrai ist es wohl schon im 13. Jh. eingeführt worden; die Urkunden sind zwar noch nicht danach datiert<sup>74</sup>, aber in den zwischen 1300 und 1310 abgefaßten Synodalstatuten ist es bereits unter den *festis colenda* angegeben<sup>75</sup>. 1324 wurde zwischen dem Herzog von Brabant und der Stadt Brüssel „sorydaegs na shey-

<sup>65</sup> XI c. 5 *Statuimus quod... V feria eiusdem hebdomadae* (nach Trinitäts-sonntag) *fiat solemnitel festum eucharistiae, prout hactenus a nostris antecessoribus fuit constituta*. E. Schoolmeesters, *Les statuts synodaux de Jean de Flandre*... 1283 (1908) 44; auch Hartzheim, *Concil. Germ.* III 699.

<sup>66</sup> Alph. Wauters, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'hist. de Belgique* 6 (1881) 521.

<sup>67</sup> Ebda 8 (1892) 341. Dagegen hatte der Bischof noch 1288 unterschrieben „le vendredi après le Triniteit“. *Cartul. de l'égl. S. Lambert* (oben Anm. 1) II n. 782.

<sup>68</sup> Wauters a. a. O. 8 (1892) 555.

<sup>69</sup> Paul Volk, *Der Liber Ord. des Lütticher St. Jakobs-Klosters* (Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens) 10 [1923] LVII).

<sup>70</sup> Oben Anm. 17.

<sup>71</sup> *Cartulaire de l'abbaye de S. Trond* (1870/74, Coll. de chron. belges) I n. 289, 332.

<sup>72</sup> Jos. Habets, *De archieven van het Kapittel der hoogadelijke rijksabdij Thorn* I (1889) n. 107, 118.

<sup>73</sup> Wauters a. a. O. 9 (1896) 133.

<sup>74</sup> Der Bischof von Cambrai datierte 1300 eine Urkunde *dominica post octavas Trinitatis*. Wauters a. a. O. 6 (1881) 701.

<sup>75</sup> Hartzheim a. a. O. IV 81.

lichs Sacraments dach“ ein Vertrag abgeschlossen<sup>76</sup>; auch in einer Urkunde des zu diesem Bistum gehörigen Prämonstratenserstifts Tongerlo von 1322 ist die *octava festivitatis sacramenti altaris* genannt<sup>77</sup>. Dagegen datierte man in dem Zisterzienserkloster Cambron noch 1317 „le joefdi prochain apriès le Triniteit“, feierte also wohl das Fest noch nicht<sup>78</sup>.

In einer Urkunde des Cathedralstifts von Tournai vom J. 1323 wird es mit *nova solemnitas* bezeichnet<sup>79</sup>; es wird also in dieser Diözese erst nach Veröffentlichung der Klementinen eingeführt worden sein; jedenfalls datierten die Schöffen von Brügge 1307 eine Urkunde „dies frindaegs na die Triniteit“<sup>80</sup>.

Im Gebiete der heutigen Niederlande ist das Fest ausnahmsweise um 1290 in Maastricht bezeugt, wo eine Urkunde des Kapitels von St. Servaz das Datum trägt: *1290 in crastino Sacramenti*<sup>81</sup>. Die anderen Zeugnisse stammen erst aus der Zeit nach 1317. In Groningen (Diöz. Utrecht) ist eine Urkunde datiert: „1318 Octava des hilighen Sacramentsdach“<sup>82</sup>. Das ebenfalls zum Bistum Utrecht gehörende Prämonstratenserinnenkloster Zennewijnen (Gelderland) schloß 1322 *in vigilia Sacramenti* mit seinem Generalabt einen Kauf ab<sup>83</sup>.

Die Urkunden Seelands sind erst seit 1327 mit dem Datum des Festes versehen<sup>84</sup>. Vor 1339 ist es im friesländischen Twenthe eingeführt<sup>85</sup>; 1344 gehörte es in dem Augustinerinnenkloster Bethlehem (Geldern, Diöz. Utrecht) zu den 8 Festtagen, an denen die Kommunion vorgeschrieben war<sup>86</sup>.

Im Erzbistum Köln hat das Fest im 13. Jh., wie es scheint, nur in St. Gereon bestanden; eine zwischen 1264 und 1279 abgefaßte Urkunde ordnet die Feier in diesem Stift an<sup>87</sup>. Andere Zeugnisse sind bis

<sup>76</sup> *Les gestes du duc de Brabant, par Jean de Klerk* . . . , publ. par J. F. Willems I (1839) *Cod. diplomat.* n. 140 (Coll. de chron. belges).

<sup>77</sup> Rev. Bénéd. 20 (1903) 23.

<sup>78</sup> Wauters a. a. O. 8 (1892) 656.

<sup>79</sup> J. B. Thiers, *Traité de l'exposit. du S. Sacr. de l'autel* (Avignon 1777) I 367.

<sup>80</sup> *Chronica et cartularium monast. de Dunis* (Brugis 1862/67) 928.

<sup>81</sup> *Publicat. de la soc. hist. et archéol. dans le duché de Limbourg* 36 (1900) 32.

<sup>82</sup> *Oorkondenboek van Groningen en Trente*, bewerkt door P. J. Blok (1896) I n. 260.

<sup>83</sup> *Archief voor de geschied. van het aartsbisdom Utrecht* 15 (1887) 95.

<sup>84</sup> P. L. Muller, *Regesta Hanonensia* (1881) 54, 162, 170, 215.

<sup>85</sup> *Bijdragen en mederdeelingen van het hist. genootschap Utrecht* 18 (1897) 174.

<sup>86</sup> Statuten des Bischofs Joh. van Arkl, *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde*, uitgegeven door Is. An. Nijhoff 9 (1854) 51.

<sup>87</sup> *In laudem et honorem corporis d. n. I. Chr.* wird angeordnet, *quod festum ipsius eucharistiae deinceps proxima quinta feria post octavas pentecostes in nostra ecclesia in perpetuum singulis annis . . . sollempniter . . . celebretur*. Auch eine theophorische Prozession soll am Festtage stattfinden. P. Jörres a. a. O. (Anm. 5) 173.



ums Jahr 1323 nicht vorhanden<sup>88</sup>. Das Kalendarium des Domstifts<sup>89</sup>, das wahrscheinlich nach 1297 niedergeschrieben wurde, kennt das Fest noch nicht. Auch die Urkunden sind noch auf andere Art datiert. Der Erzbischof Heinrich inkorporierte 1317 die Pfarrkirche zu Hochammerich der Abtei Verden *feria quarta post octavas Pentecostes* und das Georgstift in Köln unterzeichnete 1320 *sabbato post octavas Pentecostes*<sup>90</sup>. Zur Datierung von Urkunden diente das Fronleichnamsfest seit 1328<sup>91</sup>, nicht erst seit 1333, wie G. Zilliken meint<sup>92</sup>. Natürlich setzt das seine Einführung schon einige Zeit vorher voraus. Tatsächlich heißt es auch in der *Martini continuatio chronicae regiae Coloniensis* etwa zu den J. 1323—1326, daß Johann XXII. die Feier des bis zu seiner Zeit vernachlässigten *festum eucharistiae* angeordnet habe<sup>93</sup>. Man darf also annehmen, daß es in jenen J. 1323—1326 in Köln und im Bistum allgemein angenommen wurde. 1326 erhielt die Augustinerkirche in Dortmund<sup>94</sup> und 1330 die Benediktinerkirche in Gladbach<sup>95</sup> einen avignonesischen Sammelablaß, in dem es unter den Besuchstagen genannt war.

Ungefähr gleich gestaltete sich die Einführung in dem zu Köln gehörigen Bistum Münster. Im Dom wurde das Fest gleich nach 1264 gefeiert<sup>96</sup>; 1302 wird es in einer Urkunde dieses Gotteshauses

<sup>88</sup> Nach Binterim soll die Feier auch im Benediktinerkloster Werden an der Ruhr bestanden haben; ein Pergamentkodex, den er (wohl irrig) dem Ende des 13. Jh. zuschreibt, schildert die Feier folgendermaßen: *In die sacramenti ante missam fit processio circumeundo cimiterium et portatur sacramentum, et si placuerit, portentur monstrantiae reliquiarum cum sacramento et accendantur multae magnae candelae*. A. a. O. (Anm. 1) 370.

<sup>89</sup> Quellen z. Gesch. der Stadt Cöln, hg. v. Ennen u. Eckertz, 2 (1863) 461.

<sup>90</sup> U.-B. für d. Gesch. des Niederrheins, hg. v. Th. J. Lacomblet (1840/58) III n. 158, 198.

<sup>91</sup> In diesem Jahre schenkte eine Kölner Bürgerin den Dominikanern ein Haus *feria tertia post octavas sacramenti*. Gabr. M. Löhr, *Beiträge z. Gesch. des Kölner Dominikanerklosters im MA* (Quellen u. Forsch. z. Gesch. des Dominikanerordens in Deutschl. 16/17 [1922] n. 307).

<sup>92</sup> *Der Kölner Festkalender* (Bonner Jahrbücher 119 [1910] 156).

<sup>93</sup> *Hic etiam papa (Johannes XXII.) Vienne concilium celebrans constitutiones predecessoris sui Clementis V in laicius provulgavit. Ubi et festum eucharistie ab Urbano papa IV statutum et usque ad se neglectum sollempniter celebrari constituit. Chronica Reg. Colon., recens. Georg. Waitz (1880; Script. rer. Germ. in usum schol. 31) 368. Zwar war das Dekret der Lütticher Synode (oben A. 65) auch auf dem Kölner Konzil von 1307 wiederholt worden; selbst der Schlußsatz: *prout hactenus a nostris antecessoribus est statutum*, der doch nur für Lüttich stimmte, war mitübernommen worden. Hartzheim a. a. O. IV 109. Wie es scheint, ist aber das Dekret nicht in die Praxis umgesetzt und bald vergessen worden.*

<sup>94</sup> *Dortmunder U.-B.*, bearb. v. K. Kübel (1881/1910) II 2 n. 437.

<sup>95</sup> *Urkunden u. Regesten z. Gesch. der Stadt u. Abtei Gladbach* v. E. Brasse (1914/26) I n. 250.

<sup>96</sup> R. Stapper, *Zeitschr. f. vaterländ. Gesch. u. Alt. Westfalens* 75 (1917) 98.

neben den höheren Festen aufgezählt<sup>97</sup>. Dagegen sind die Urkunden aus dem ersten Drittel des 14. Jh. nicht nach ihm datiert. Der Bischof unterschreibt 1312 *sabbato post octavam s. Trinitatis* und der Offizial der Kurie 1325 *sabbato post octavas Pentecostes*<sup>98</sup>.

Für das Bistum Minden, das unter Köln stand, bringt das *Chronicon episcoporum Mindensium* die kurze Notiz: *Item fundavit* (Bischof Ludolf 1295—1304) *festum corporis Christi*<sup>99</sup>. 1323 war das Fest im Augustinerinnenkloster Obernkirchen schon einige Zeit bekannt<sup>100</sup>.

In Osnabrück hat man das Fest schon 1276 in der Kathedrale gefeiert; denn der Bischof übertrug in diesem Jahre dem Kapitel eine Rente *in consolationem fratrum convertendam die qua corporis domini festivitas celebratur*<sup>101</sup>. Aus anderen Orten der Diözese ist eine so frühe Einführung nicht bezeugt; die geistlichen und weltlichen Urkunden sind während des 13. Jh. nur nach der Pfingstoktav datiert<sup>102</sup>.

In der Erzdiözese Trier hat man den Tag vor 1317 wohl nur an einigen Orten gefeiert<sup>103</sup>, so im Wetzlarer Stift, wo 1314 ein Kanonikus *in die corporis Christi* eine Urkunde ausstellte<sup>104</sup>. Auch im Kollegiatstift Weilburg war er früh bekannt; in den Statuten von 1317 wurde er unter den Festen aufgezählt, an denen die Kanoniker dem Gottesdienst beiwohnen mußten<sup>105</sup>. Als allgemeiner Feiertag war er aber wohl um diese Zeit in der Diözese noch nicht eingeführt<sup>106</sup>. Seit 1334 sind manche Urkunden nach ihm datiert, so in diesem Jahre ein Dokument

<sup>97</sup> *Festa vero, in quibus candelae predictae accenduntur, sunt hec... in festo Corporis Christi. Westfälisches U.-B. 8 (1913) n. 51.*

<sup>98</sup> Ebda n. 720, 1865. Auch andere münsterische Urkunden, z. B. von 1301 und 1303, sind nach der Oktav von Pfingsten datiert, ebda n. 19, 132.

<sup>99</sup> God. Guil. Leibniz, *Scriptores rer. Brunvicens.* (1707/11) II 189. Vielleicht darf man die Einführung nach 1300 ansetzen, da der Bischof in diesem Jahre eine Urkunde noch *feria quarta post octavas Pentecostes* unterzeichnet hat. *Westfäl. U.-B. a. a. O. VI n. 1656.*

<sup>100</sup> *Ordinavit coram nobis* (der Priorin) *conventui, facere consolationem singulis annis quando peragitur officium de corpore Christi. U.-B. des Stifts Obernkirchen in d. Grafschaft Schaumburg* (1855) n. 154.

<sup>101</sup> *Osnabrücker U.-B.*, hg. v. Max Bär 3 (1899) n. 548; vgl. auch n. 566, 649.

<sup>102</sup> Der Bischof Ludwig urkundete 1298 *dominica prima sive proxima post octavas Pentecostes*. Ebda 4 (1902) n. 517. Andere Beispiele von 1299 n. 557, 558.

<sup>103</sup> In einem Offizium des Prämonstratenserinnenklosters Altenberg bei Wetzlar heißt es von der Äbtissin Gertrud († 1297), der Tochter der hl. Elisabeth: *Festivitatem corporis Chr. ab eodem Pontifice* (Urban IV.) *institutam maxima pietate celebrare curavit. AA. SS. Aug. III 143.* Aus welcher Zeit das Brevier stammt, wird von den Bollandisten nicht angegeben; es ist sehr wahrscheinlich, daß man die Einführung zu früh datiert hat, um sie der berühmten Seligen zuschreiben zu können. Aber man wird das Fest schon vor 1317 gefeiert haben, weil sonst das Konzil von Vienne oder die Klementinen zitiert worden wären.

<sup>104</sup> *Veröffentl. der hist. Kommiss. f. Hessen u. Waldeck* 8 (1911) n. 841.

<sup>105</sup> St. Al. Würdtwein, *Nova subsidia diplomat.* (1781/92) IV 163.

<sup>106</sup> 1315 unterschrieb der Erzb. Balduin eine Urkunde *feria sexta post festum s. Trinitatis*. Wauters a. a. O. 8 (1892) 589.

des Deutschherrenhofs in Koblenz in *crastino festi corporis Chr.*<sup>107</sup>. Im J. 1333 erhielt die Marienkirche in Trier einen avignonesischen Sammelablaß, in dem er unter den Besuchstagen erwähnt war<sup>108</sup>. 1338 zählte ihn Erzbischof Balduin unter den gebotenen Feiertagen auf<sup>109</sup>.

In verschiedenen Städten und Klöstern des Erzbistums Mainz wird das Fest seit dem Anfang des 14. Jh. erwähnt<sup>110</sup>; Urkunden sind seit 1317 mit seinem Datum ausgestellt. Ein Gießener Ritter übergibt 1317 seine Güter den Deutschherren in Marburg in *die corporis Christi*<sup>111</sup>; ein Friedberger Geistlicher schreibt 1321 *crastino festi corporis dominici* ein Testament nieder<sup>112</sup>. Der Leutpriester von Aschaffenburg mußte *die dominica proxima post festum Corporis Christi* des Jahres 1329 seine Versöhnung mit den Frankfurter Dominikanern von der Kanzel verlesen<sup>113</sup>. Dagegen trägt ein vom Frankfurter Rat 1329 beurkundeter Vertrag das Datum *feria quinta post octavam penthecostes*; erst 1339 heißt es im Insatzbuch dieser Stadt in *crastino corporis Christi festi*<sup>114</sup>. Vielleicht ist das Fest in der Zwischenzeit in *foro* eingeführt worden.

Über die Einführung in der Diözese Speier wissen wir nur, daß der Propst Peter von Fleckenstein (1276—1314) um 1300 eine Stiftung machte, um das Fest während der ganzen Oktav im Dom feierlich zu begehen<sup>115</sup>; trotzdem haben die Urkunden des Kapitels in den ersten 3 Jahrzehnten des 14. Jh. nur die Datierung nach der Dreifaltigkeitsoktav<sup>116</sup>; die allgemeine Annahme des Festes in *foro* war also wohl noch nicht erfolgt.

<sup>107</sup> *Codex diplomat. Ord. s. Mariae Theutonicorum*, hg. v. J. H. Hennes (1845/61) I n. 498. Es ist also unrichtig, wenn Peter Miesges behauptet, die Trierer Urkunden seien erst seit 1352 nach Fronleichnam datiert. *Der Trierer Festkalender* (Trierisches Archiv, Ergänzungsheft 15 [1915] 145).

<sup>108</sup> *Pastor bonus* 16 (1903/04) 569.

<sup>109</sup> Joh. Jac. Blattau, *Statuta synod. . . archidioec. Trevir.* (1844) I 167; auch bei Hartzheim, *Concil. Germ.* IV 321.

<sup>110</sup> Oben S. 111, 113.

<sup>111</sup> *Hessisches U.-B.* I 2, *Publikat. aus d. K. Preuß. Staatsarchiven* 19 (1884) n. 314.

<sup>112</sup> *Archiv f. hess. Gesch. u. Alt.* N. F. 14 (1924) 169.

<sup>113</sup> H. H. Koch, *Das Dominikanerkloster in Frankf. a. M.* (1892) 147.

<sup>114</sup> *Codex diplomat. Moenofrancfurt.* 2 (1905) n. 354, 566.

<sup>115</sup> *Item feria quinta, in qua festum corporis Chr. ex institutione Urbani papae recolitur, volumus, ut idem festum in primis vespers cum eadem die sub duplici officio, campanis et organis, sicut in festo s. Trinitatis celebriter peragatur et per totam octavam huius festivitatis singulis diebus in matutinis et vespers antyphonaie et collecta ipsius historiae pro suffragio decantentur.. Similiter collecta et supplenda in qualibet summa missa infra octavam dicatur de eodem et ipsa octava corporis Chr. cum propria historia, cum 9 lectionibus et missarum solenniis compleatur.* Chorregel u. jüngeres Seelbuch des alten Speierer Domkapitels, hg. v. Konr. v. Busch u. Fr. X. Glasschröder (1923/26) I 272.

<sup>116</sup> Das Kapitel traf 1319 Anordnungen *feria sexta post oct. penthecostes*, und der Propst bestätigte 1328 *feria secunda post oct. Trinitatis* eine Stiftung. *U.-B. u. Gesch. der Bischöfe zu Speyer* von Fr. X. Remling (1852/53) I n. 524, 532.

In Straßburg wurde die Feier 1315—1318 von einem Kanonikus für den Dom gestiftet; 1318 befahl Bischof Johann die allgemeine Einführung in der Diözese<sup>117</sup>.

Aus dem Gebiete der heutigen Schweiz sind mit Ausnahme der von der Diözese Konstanz abhängigen Teile nur wenige Nachrichten erhalten. Im Bistum Lausanne, das zu Besançon gehörte, wurde das Fest 1322 allgemein eingeführt<sup>118</sup>. Auch in Basel, das ebenfalls ein Glied dieser Erzdiözese war, scheint es erst nach 1317 gefeiert worden zu sein. Vielleicht die erste Notiz bringt eine Urkunde der Deutschherren in Buchen von 1325, die *in die et festo corporis Christi* ausgestellt ist<sup>119</sup>. In einem avignonesischen Sammelablaß von 1335 ist unter den Besuchstagen, an denen man in der Stephanskirche in Mühlhausen (Elsaß) Ablass gewinnen konnte, auch der Fronleichnamstag genannt<sup>120</sup>. Noch nach dem ersten Drittel des 14. Jh. sind die Urkunden des Bischofs nach der Trinitätsoktav datiert<sup>121</sup>, und noch 1470 mußten die Basler Synodalstatuten dazu auffordern, das Fest feierlich zu begehen<sup>122</sup>.

In Sitten, das zum Erzbistum Tarantaise gehörte, hat man wohl auch nicht vor 1317 mit der Feier begonnen. Zwar hat ein Kleriker, der Bischofsstadt 1295 einen Teil seines Vermögens dem Altar, „den er zu Ehren des Leibes U. H. Chr. errichtet hatte“, testamentarisch vermacht<sup>123</sup>; aber die anderen Nachrichten widerlegen die Vermutung, daß diese Stiftung mit dem Fronleichnamsfest zusammenhängt. Die Diözesanstatuten, die um 1300 aufgestellt wurden, zählten ebenso wie die Kapitelsstatuten von 1311 alle *tempora feriandi* auf, ohne es zu nennen<sup>124</sup>. Dagegen publizierte Bischof Aimon auf

<sup>117</sup> Oben Anm. 3. Bei Sdralek auch ein ausführlicher Ordo für das Brevier und die Messe. Nach J. Delaville Le Roulx bestand schon unter Bischof Friedrich von Lichtenberg (1299—1306) in Straßburg eine Sakramentskapelle der Johanniter. *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérus.* (1894/1906) IV n. 4707. Die Datierung ist aber zweifelhaft; auch ist nicht zu ersehen, ob die Kapelle mit dem Fest in Verbindung steht.

<sup>118</sup> Das Jahrzeitbuch v. St. Vinzenz in Bern hat die Notiz: *A. d. 1322 dominus Petrus episcopus Lausannensis instituit celebrari per feriam festa corporis Christi secundum quod summus pontifex Iohannes papa XXII instituit ipsum festum corporis Christi celebrari.* — *Fontes rer. Bernens.* 5 (1890) n. 265.

<sup>119</sup> S. Trouillat et L. Vautrety, *Monuments de l'hist. de l'anc. évêché de Bâle* (Porrentruy 1852/67) III 720.

<sup>120</sup> *Cartulaire de Mulhouse*, par X. Mossmann (1883/1890) I n. 184, 149.

<sup>121</sup> So 1337 *feria tertia post dominicam Trinitatis*, Trouillat a. a. O. III n. 285.

<sup>122</sup> *Item . . . festum venerandissimi ss. corporis D. n. I. Chr. annis singulis precipimus per vos solempniter observari et celebrari . . . ipsamque feriam quintam a vestris subditis ob ipsius festi veneracionem observari tanquam celebrem et festivam.* Trouillat a. a. O. V 714.

<sup>123</sup> *Documents relatifs à l'hist. du Vallais*, publ. par J. Gremaud; *Mém. et doc. publ. par la Soc. d'hist. de la Suisse romande* 30 (1876) n. 1077.

<sup>124</sup> Ebda 31 (1878) n. 1154, 1338.



einer Synode, die zwischen 1317 und 1323 abgehalten wurde, die Klementinen und befahl ihre Ausführung<sup>125</sup>. Obwohl er das Fest nicht eigens erwähnte, darf man annehmen, daß es zugleich mit den anderen Verordnungen angenommen wurde. In einer Urkunde von 1325 wird ausdrücklich gesagt, daß ein Dominikaner in Anniviers in *festo de Corpore Chr.* gegen mailändische Ketzler gepredigt habe<sup>126</sup>.

In dem schweizerischen Teil des Bistums Konstanz war es mancherorts schon im 2. Jahrzehnt des 14. Jh. bekannt, so im Nonnenkloster in Zürich, im Chorherrenstift Beromünster und in der Pfarrkirche von Bern<sup>127</sup>. Vor 1330 wurde es im Luzerner Leodegarstift gefeiert; denn in diesem Jahr wurde bestimmt, daß der Elemosinarius den Kanonikern für ihre Mühen an diesem Tage etwas geben mußte<sup>128</sup>.

Aus dem nichtschweizerischen Teil der Diözese werden nur sehr wenige Nachrichten über die Einführung des Festes erwähnt. Um die Wende des 13. und 14. Jh. war es im Benediktinerkloster St. Blasien bekannt<sup>129</sup>; um 1330 muß es schon allgemein gefeiert worden sein; denn die Urkunden sind danach datiert<sup>130</sup>, und in avignonesischen Ablaßbriefen wird es mit aufgezählt<sup>131</sup>.

Der Bischof von Augsburg gab 1273 für diejenigen, die an der Feier im Benediktinerkloster Benediktbeuren teilnahmen, einen Ablaßbrief, in dem er auch sagte: „Wir wollen, daß dieser Tag dort festlich und feierlich begangen werde, bis wir auf einer allgemeinen Diözesansynode etwas über die weitere Verehrung des Leibes J. Chr. anordnen werden“<sup>132</sup>. Wann diese Synode stattfand, ist nicht bekannt, aber am Ende des 13. Jh. wurde das Fest in Augsburg gefeiert<sup>133</sup>. 1305 vermachte eine Patrizierin ihr ganzes Vermögen dem Dom *ad supplicationem Corporis Christi pro dignitate celebrandum*<sup>134</sup>.

„Auch in Würzburg war die Einführung“, wie K. A. Heinrich Kellner sagt, „schon vor 1298, also schon vor dem Konzil von Vienne, erfolgt, wie aus den Statuten der Synode des Jahres hervor-

<sup>125</sup> Ebda n. 1482.      <sup>126</sup> Ebda n. 1521.

<sup>127</sup> Oben S. 113, 114, 117.

<sup>128</sup> *Der Geschichtsfreund* 38 (1883) 76.

<sup>129</sup> Mart. Gerbert, *Vetus Liturg. Alemann.* (1776) II 875.

<sup>130</sup> Eine Urkunde der Äbtissin von Heiligkreuztal ist ausgestellt „an dem dunrstag, so man begat di höhgezeit unsers herren lichamens“. *U.-B. des Klosters H. I* n. 346; *Württemb. Geschichtsquellen* 9 (1910).

<sup>131</sup> So 1333 in dem Ablaß für die Nikolauskapelle in Rottweil. *U.-B. der Stadt Rottweil* I n. 151, ebda 3 (1896).

<sup>132</sup> *Quem etiam diem volumus, ut apud Burren festiva et celebris habeatur, quousque in manifesta synodo, convocato totius nostre Dyoc. Clero, amplio rem reverentiam ad venerationem Corporis I. Chr. decreverimus faciendam.* Car. Meichelbeck, *Chronicon Benedicto-Buranum* (1752) I 125.

<sup>133</sup> F. A. Hoeynk, *Gesch. der kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg* (1889) 229.

<sup>134</sup> Placidus Braun, *Die Domkirche in Augsb. u. der hohe u. niedere Clerus in derselben* (1829) 81.

geht“<sup>135</sup>. Das ist ein Irrtum, diese Synode redet darüber kein Wort; in dem Festtagskatalog, den sie im Kanon 18 aufstellt, „damit die Laien die Feiertage kennenlernen“, ist Fronleichnam nicht genannt. Dagegen wird es in der Diözesansynode von 1329 zu den 4 hohen Festen gerechnet, an denen das Interdikt unterbrochen wurde<sup>136</sup>. Aus dem J. 1331 ist ein Beschluß der Geistlichen des Dekanats Mümerstadt bekannt, der dazu aufforderte, am Dienstag nach Fronleichnam zusammenzukommen, um das Jahresgedächtnis der verstorbenen Konfratres zu begehen<sup>137</sup>.

„In Eichstätt“, meint Albert Hauck, „wurde es seit 1383 gefeiert“<sup>138</sup>. Eine so späte Einführung ist sehr unwahrscheinlich, wenn auch keine Zeugnisse für eine frühere Feier vorhanden sind.

In dem Bistum Halberstadt war es in einzelnen Klöstern und Stiften mindestens seit 1317 bekannt. So wurde in diesem Jahre von dem Nonnenkloster in Quedlinburg eine reiche Stiftung gemacht, um eine Fronleichnamsprozession abhalten zu können<sup>139</sup>. 1319 versprachen die Marienknechte in Halberstadt der St.-Stephans-Gilde eine Jahresmesse „des andern sondhages nach des hl. blodes daghe“<sup>140</sup>. Zwei Urkunden, die 1332 zwischen der Stadt Quedlinburg und den Prämonstratensern von St. Wipert gewechselt wurden, sind *in crastino Christi corporis gloriosi* ausgestellt<sup>141</sup>.

Wann die allgemeine Einführung des Festes in der Diözese angeordnet wurde, ist nicht bekannt. Noch 1343 gab der Generalvikar der Kirche von Scheppenstedt Ablaß, ohne es unter den Besuchstagen zu nennen<sup>142</sup>. 1355 zählte es der Bischof unter den *praecipuae festivitates et summae* auf<sup>143</sup>.

<sup>135</sup> *Heortologie* (2 1906) 92. Ebenso F. A. Hoeynk a. a. O. 229.

<sup>136</sup> Fr. X. Himmelstein, *Synodicon Herbipolense* (1855) 147, 201.

<sup>137</sup> Julius Krieg, *Die Landkapitel im Bistum Würzburg bis zum Ende des 14. Jh.* (1916) 111.

<sup>138</sup> *Kirchengeschichte Deutschlands* V 1 (1911) 374.

<sup>139</sup> *Ordinaverunt siquidem* (die Kanoniker) *quod in vigilia solempnitatis predicate per conventum et canonicos ecclesie nostre vespere sollempniter celebrabuntur, et in die sollempnitatis eiusdem conventu nostro* (das Nonnenkloster in Quedlinburg) *et canonicis presentibus necnon Dominis ecclesie s. Wiggerti* (O. Praem.) *sollempniter cappatis et hiis omnibus debito ordine cum veneranda devotione processionaliter incedentibus, ipsum ss. corpus Dominicum, deducto seu flante desuper bisso vel purpura, ad capellam nostram s. Michaelis et ibidem concentu laudabili prout moris fuerit sollempniter expleto de ipsa ad monasterium nostrum cum thuribus, luminaribus incensis et ea, qua decet, reverencia deferetur. Deinde vero ibidem missa summa devote celebrabitur per conventum et canonicos nostros.* Ant. Ud. ab Erath, *Codex diplomat. Quedlinburg.* (Francofurti 1764) 376.

<sup>140</sup> *U.-B. der Stadt Halberstadt* I n. 383; *Geschichtsquellen der Prov. Sachsen* VII 1 (1878).

<sup>141</sup> *U.-B. der Stadt Quedlinburg* n. 116, 118; ebda II (1873).

<sup>142</sup> Ioa. Fr. Falcke, *Codex tradit. Corbeiens.* (Lipsiae 1752) 794.

<sup>143</sup> *U.-B. der Stadt Quedlinburg* a. a. O. n. 169.

Im Bistum Verden muß das Fest schon um die Wende des 13. und 14. Jh. bekannt gewesen sein; denn 1306 wurde in Lüneburg ein Belehnungsbrief des Herzogs Günzel von Schwerin *in vigilia corporis Christi* ausgestellt. 1313 unterzeichnete der Herzog von Sachsen-Lauenburg eine Schenkung *feria quinta in octava corporis Chr.*<sup>144</sup> und die Herzogin von Braunschweig 1320 eine Stiftung für das Zisterzienserinnenkloster Arendsee in der Altmark *sabbato post festum corporis Chr.*<sup>145</sup>. 1329 bestand in der Lüneburger Pfarrkirche St. Cyriak ein *altare corporis Chr.*<sup>146</sup>.

Auch aus den ebenfalls zur Erzdiözese Mainz gehörenden Ländern Mähren und Böhmen sind kaum Nachrichten erhalten. 1342 zählten es die Statuten von Olmütz<sup>147</sup> und 1346 ein Konzil von Prag<sup>148</sup> unter den hohen Festen auf.

Wohl seit 1311 wurde das Fest auch in der Erzdiözese H a m b u r g gefeiert. Im J. 1316 bestätigte ein holsteinischer Junker einen Verkauf an einen Hamburger Kantor *infra octavas festi corporis Chr.*<sup>149</sup>; 1317 schlossen der Graf von Holstein und der Administrator der bremischen Kirche einen Vertrag *Dominica infra octavam corporis Chr.*<sup>150</sup>; ein Bremer Chorherr datierte 1322 *feria tertia ante festum corporis Chr.*<sup>151</sup>.

Ob auch im Bistum Ratzeburg das Fest schon vor 1317 eingeführt war, ist nicht sicher. Zwar quittierte 1313 ein Johanniter in Jerusalem über einige vom Bischof dieser Diözese für das Hl. Land gezahlten Gelder<sup>152</sup>, und 1317 *dominica post corporis Chr.* stellte die Äbtissin von Zarrentin O. Cist. eine Urkunde aus<sup>153</sup>, aber es ist zweifelhaft, ob diese Datierungsart auf die Praxis der Johanniter und dieses Nonnenklosters oder der Diözese zurückgeht.

In S k a n d i n a v i e n ist das Fest wohl kaum vor der Publikation der Klementinen gefeiert worden<sup>154</sup>. In I s l a n d begann man 1326

<sup>144</sup> U.-B. z. Gesch. der Herzöge v. Braunschweig u. Lüneburg (1859/1880) I n. 188; VII 98.

<sup>145</sup> Ad. Fr. Riedel, *Codex diplomat. Brandenburg.* (1838/68) I 22, 26.

<sup>146</sup> Lüneburger U.-B. VII (1861) n. 342.

<sup>147</sup> Hartzheim, *Concil. Germ.* IV 337.

<sup>148</sup> Mansi, *Concilia* XXVI 91.

<sup>149</sup> Schleswig-Holstein-Lauenburg. *Regesten u. Urkunden*, bearb. v. P. Hasse (1886/96) III n. 417.

<sup>150</sup> U.-B. z. Gesch. des Landes Dithmarschen (1834) n. 16.

<sup>151</sup> Bremisches U.-B. 2 (1876) n. 223.

<sup>152</sup> Mecklenburg. U.-B. (Schwerin 1863/1911) VI n. 3624.

<sup>153</sup> Ebda n. 3911.

<sup>154</sup> In norwegischen Kirchengesetzen, die unter König Magnus Lagbaether nach 1253 zusammengestellt sein sollen, kommt c. 26 *corpus Christi* vor. Erich Pontopidan, *Annales ecclesiae danicae diplomatici* (Copenhagen 1741/44) I 811. Sie müssen also in späterer Zeit verfaßt oder wenigstens überarbeitet worden sein; aber wann, läßt sich nicht sagen.

damit<sup>155</sup>, in Schweden sind Urkunden seit 1320 danach datiert<sup>156</sup>. Auch in Dänemark wurde es wohl nicht vor 1317 gefeiert. In diesem Jahre erhielt die Kirche in Skaarup (Diöz. Odense) einen avignonesischen Sammelablaß, in dem auch die *commemoratio corporis Christi* unter den Besuchstagen aufgezählt wurde. 1330 gebot der Erzbischof von Lund den Kanonikern dieser Stadt, dieses Fest ebenso wie das der Unbefleckten Empfängnis festlich zu begehen<sup>157</sup>. Die geistlichen und weltlichen Urkunden sind bis 1324 nur nach der Dreifaltigkeitsoktav datiert; in diesem Jahre ratifizierte König Christoph von Dänemark einen Vertrag mit dem Fürsten Wizlav von Rügen in die *corporis Chr.*<sup>158</sup>. Es wäre möglich, daß dieses Datum von Rügen aus veranlaßt wurde, wo das Fest schon früher bekannt war, obwohl diese Insel zum dänischen Bistum Roeskilde gehörte. Schon 1313 unterzeichnete dieser Fürst Wizlav eine Schenkung an einen Stralsunder Bürger in *octava corporis Christi*<sup>159</sup> und 1317 eine andere Urkunde „in deme daghe des hl. lichamen Godes“<sup>160</sup>. Diese frühe Kenntnis kommt wohl von den regen politischen, kirchlichen und wirtschaftlichen Beziehungen, die die Insel mit Mecklenburg und Pommern hatte, wo das Fest schon am Anfang des 14. Jh. gefeiert wurde. Die Urkunden mecklenburgischer Adligen sind seit 1304 danach datiert; so verkauften in diesem Jahre die Herren von Werle und Wenden den Johannitern von Mirow ein Dorf *feria tertia post octavam Corporis Christi proxima*<sup>161</sup>. 1315 „des negheste vridaghes der hocht des hl. lichamen“ verpflichtete sich der Fürst von Anhalt, dem König Erich von Dänemark und den mecklenburgischen Herzögen mit 100 Mann jenseits der Elbe zu Hilfe zu kommen<sup>162</sup>. Rostocker Urkunden haben seit 1317 diese Datierungsart<sup>163</sup>.

<sup>155</sup> *Annales Islandorum regii. In comitiis generalibus* (1326) *lege recepta sunt festum Corporis Chr. et Magni Comitis festum*. Jac. Langebeck, *Scriptores rer. Danic.* (Hafniae 1772/74) III 132.

<sup>156</sup> Das Testament eines Propstes in Forssa ist 1320 ausgestellt in *octava corporis Christi*. Dagegen trägt eine Urkunde des Bischofs und Kapitels von Westeras 1316 das Datum *feria quinta infra Octavas trinitatis*; sie kannten also das Sakramentsfest noch nicht. *Diplomatarium Suecanum*, ed. Joh. Gust. Liljegren (Holmiae 1829/67) III n. 2241, 2058.

<sup>157</sup> E. Pontoppidan a. a. O. II 118, 141

<sup>158</sup> C. G. Fabricius, *Urkunden z. Gesch. des Fürstentums Rügen* (1841/69) IV n. 643. Noch 1316 datierte König Erich ein Privileg für die Lübecker *feria quinta proxima post dominicam trinitatis*. *Hansisches U.-B.*, bearb. von Konst. Höhlbaum 2 (1879) n. 234.

<sup>159</sup> *Pommersches U.-B.*, bearb. von K. Prümers (1868/1907) V n. 2008.

<sup>160</sup> *Hansisches U.-B.*, a. a. O. n. 303. Im J. 1317 versöhnten sich die mecklenburg. Grafen von der Osten mit dem Fürsten Wizlav „an deme achteden daghe des hl. lichame Godes“ *Mecklenburgisches U.-B.* (1863/1911) VI n. 3913.

<sup>161</sup> Ebda V n. 2938. Im selben Jahre verliehen einige Adlige „im achten dage des h. lichnams“ der Kirche von Lütgendorf Güter. n. 2935.

<sup>162</sup> Ebda VI n. 3764.

<sup>163</sup> Das Nonnenkloster zum hl. Kreuz in Rostock urkundete 1317 in die



Auch pommersche Urkunden kennen sie seit dem Anfang des 14. Jh. 1304 machte Ritter Ulrich von Billerbeck in die *corporis Christi* dem Zisterzienserinnenkloster Bernstein eine Schenkung<sup>164</sup>. Allgemein eingeführt war aber das Fest um diese Zeit in Pommern wohl noch nicht; zwar war es 1290 im Zisterzienserinnenkloster von Bernstein bekannt<sup>165</sup>, aber der Bischof Heinrich von Kammin unterzeichnete 1305 einen Vertrag *feria quarta post festum Trinitatis*<sup>166</sup>. Seit 1313 jedoch sind die Urkunden der pommerschen Fürsten nach dem Fronleichnamstag datiert<sup>167</sup>; er muß also mindestens seit dem Wiener Konzil offiziell gefeiert worden sein.

Wann es in den Diözesen Havelberg, Brandenburg und Lebus aufkam, ist nicht mehr festzustellen. 1328 ist eine Verordnung des Markgrafen datiert *Berlin, vigilia sacramenti Corporis Chr.*<sup>168</sup>. In einem avignonesischen Sammelablaß für die Jakobikirche in Perleberg (Prignitz, Diöz. Havelberg) wurde 1321 unter den Besuchstagen auch dieses Fest genannt<sup>169</sup>. Dagegen wurde es in der Liste der Festtage, die der Bischof von Havelberg 1345 seinen Geistlichen zuschickte — es sind 40 *modo sollemniter celebranda* außer den Sonntagen und 14 *tantummodo memoria sine sollemnitate in divinis officiis peragenda* — nicht mitaufgezählt<sup>170</sup>. Es wurde also in der Diözese noch nicht allgemein als Feiertag begangen.

Aus dem Erzbistum Magdeburg ist nur sehr wenig über die Einführung des Festes bekannt. Es muß aber mancherorts schon im 13. Jh. gefeiert worden sein; denn der Propst zu Neuwerk beurkundete 1300 zu Halle „in deme sunabende noch gotis lykams dage“ einen Pfandvertrag<sup>171</sup>.

In der Diözese Meissen scheint das Fest erst spät gefeiert worden zu sein. In römischen Ablässen, die 1339 für die Urbankirche in Bernstadt und die Peterskirche in Budissin gegeben wurden, war es unter den Besuchstagen nicht aufgezählt<sup>172</sup>. Dagegen datierte die Äbtissin

*corporis Chr.* und der Rat von Rostock 1318 in *vigilia corporis Chr.* Ebda VI n. 3909, 3991.

<sup>164</sup> *Pommersches U.-B.* a. a. O. IV n. 2163.

<sup>165</sup> Anm. 32.

<sup>166</sup> *Mecklenburg. U.-B.* 5 (1869) n. 3007. Im J. 1310 trägt eine Schenkung dieses Bischofs an das Benediktinerinnenkloster Verchen das Datum in *festo corporis Chr.*, aber die Urkunde ist gefälscht. *Pommersches U.-B.* a. a. O. IV n. 2621.

<sup>167</sup> 1313 urkundete Wratislaus IV. *feria secunda infra octavas corporis Chr.* und 1314 Herzog Otto I. in die *corporis Chr.* Ebda V n. 2807, 2896. Zwei Adlige schlossen 1322 „in dem vrydage der hochtid des hl. lichnames“ mit den pommerschen Herzögen ein Bündnis gegen den König von Dänemark. *Urkundensammlung z. Gesch. des Geschlechts v. Maltzan* (1842/53) I n. 168.

<sup>168</sup> A. F. Riedel a. a. O. (Anm. 145) I 11, 31.

<sup>169</sup> Ebda I 1, 134.

<sup>170</sup> Ebda I 3, 234.

<sup>171</sup> G. Ad. von Mülverstedt, *Regesta archiepiscopatus Magdeburg.* (1876/86) III n. 1056.

<sup>172</sup> *Codex diplomat. Lusatiae super.* (1851/1905) I 249, 365. Vgl. oben S. 115.

des Zisterzienserinnenklosters St. Mariental (Oberlausitz) 1334 eine Urkunde *in festo gloriosissimi corporis d. n. J. Chr.*<sup>173</sup>.

Über die Randländer am Baltischen Meere ist wenig bekannt. In der Diözese *S a m l a n d* ist es schon vor 1327 gefeiert worden; denn in diesem Jahre stiftete der Bischof einen Fronleichnamsaltar in seiner Kathedrale zu Königsberg und setzte das Fest als schon bestehend voraus<sup>174</sup>. In *R i g a* datierte der Rat 1330 eine Urkunde *in vigilia corporis Chr.*<sup>175</sup>.

In der folgenden Tabelle sind die über den Artikel zerstreuten Angaben über die Einführung im alten Deutschen Reich nach Kirchenprovinzen zusammengestellt; die Angabe neben dem Namen des Bistums zeigt an, wann das Fest allgemein eingeführt wurde.

Aus der Liste geht hervor, daß auch in ein und derselben Kirchenprovinz die Einführungszeit verschieden war. Das stimmt mit der allgemeinen Gewohnheit überein, auf den Provinzialkonzilien nur Dogma und Sitten betreffende Statuten zu erlassen; die Ordnung des Ritus und die Feier der Festtage blieb den einzelnen Bischöfen und Diözesansynoden überlassen.

<b>Erzdiöz. Salzburg</b>	vor 1324	<b>Hanau</b>	vor 1322
<b>Regensburg</b>		<b>Frankfurt</b>	1329—1339
Reichenbach O. S. B.	vor 1293	<b>Worms</b>	1325
Diözese	vor 1325	Wimpfen, St. Peter	Ende 13. Jh.(?)
<b>Freising</b>		<b>Speier</b>	nach 1317
München, St. Peter	1289 (?)	Dom	um 1300
<b>Passau</b>	vor 1328	<b>Straßburg</b>	1318
Klosterneuburg		Dom	1315—1318
O. S. Aug.	1288	Johanniter	Ende 13. Jh.(?)
Wien, St. Pankraz	vor 1328	<b>Konstanz</b>	vor 1330
Gleink O. S. B.	1328	Rottenberg	1283 (?)
<b>Seckau</b>		St. Blasien O. S. B.	Anf. 14. Jh.
Augustinerstift	vor 1320	Zürich O. S. B.	Anf. 14. Jh.
<b>Erzdiöz. Mainz</b>	um 1317	Zürich, Stadt	vor 1320
Dom	1315—1318	Bern	vor 1318
Erfurt	1304 (?)	Beromünster	vor 1320
Schmerlenbach O. Cist.	1305	Luzern, Leodegar	vor 1330
Weissenstein O. S. Aug.	vor 1306	Winterthur	1344
Annaberg O. S. Aug.	vor 1308	<b>Augsburg</b>	
Siegen	1311	Benediktbeuren O. S. B.	1273
Gießen	vor 1317	Dom	Ende 13. Jh.
Kassel O. Carm.	vor 1318	<b>Würzburg</b>	vor 1329
Göttingen	vor 1320	<b>Prag</b>	vor 1346

<sup>173</sup> *Neues Lausitz. Magazin* 78 (1902) 38.

<sup>174</sup> *U.-B. der Stadt Königsberg i. Pr.* n. 24, *Mitteil. aus d. Stadtbibliothek zu Königsberg* 3 (1910). Vgl. A. R. Gebser und E. A. Hagen, *Der Dom zu Königsberg i. Pr.* (1833/35) I 85.

<sup>175</sup> Herm. von Bruiningk, *Messe u. kanon. Stundengebet nach d. Brauche der Rigaischen Kirche im spätern MA*, *Mitteil. aus d. Gebiete der Gesch. Liv-, Est- u. Kurlands* 19 (1904) 113.

<b>Olmütz</b>	vor 1342	Aachen, Dom	Ende 13. Jh.
Slabings	1296 (?)	Aachen, Stadt	1319
<b>Halberstadt</b>		<b>Utrecht</b>	
Stadt	vor 1319	Groningen	vor 1318
Quedlinburg	vor 1317	Zennewijn O. Praem.	vor 1322
<b>Paderborn</b>	nach 1317	<b>Münster</b>	
Warburg O. Pr.	vor 1283	Dom	um 1264
Bielefeld	vor 1289	<b>Osnabrück</b>	
Dom	1299	Dom	vor 1276
<b>Hildesheim</b>	vor 1330	<b>Minden</b>	1300—1304
St. Gotthard O. S. B.	1301	<b>Erzdiöz. Hamburg</b>	
Moritzkirche	vor 1308	Holstein	vor 1316
Augustinerkirche	1321	Bremen	vor 1317
<b>Verden</b>	Anf. 14. Jh.	Hamburg	vor 1317
<b>Erzdiöz. Trier</b>	vor 1338	<b>Ratzeburg</b>	
Altenberg O. Praem.	1290—1317	Zarrentin O. Cist.	vor 1307
Wetzlar, Stift	vor 1314	<b>Schwerin</b>	Anf. 14. Jh.
Weilburg, Stift	vor 1317	<b>Erzdiöz. Magdeburg</b>	
Trier, Marienkirche	vor 1333	Neuwerk, Stift	vor 1300
Koblenz, Johanniter	vor 1334	<b>Brandenburg</b>	vor 1318
<b>Erzdiöz. Köln</b>	1323—1326	<b>Havelberg</b>	nach 1345
St. Gereon	1264—1279	Perleberg	vor 1321
Werden O. S. B.	Ende 13. Jh. (?)	<b>Merseburg</b>	1312—1320
Dortmund O. S. Aug.	vor 1326	Kathedrale	vor 1320
Köln O. Pr.	vor 1328	<b>Naumburg</b>	vor 1322
Gladbach O. S. B.	vor 1330	<b>Meissen</b>	nach 1340 (?)
<b>Lüttich</b>	1246, 1287	St. Mariental O. Cist.	vor 1334
St. Martin	1247	<b>Kammin (exemt)</b>	vor 1313
Maastricht, St. Servaz	vor 1290	Bernstein O. Cist.	1290

Von außerhalb deutschen Ländern hat man in Siebenbürgen und Ungarn sehr früh mit der Feier begonnen und die Urkunden danach datiert. Schon 1271 schreibt das Kapitel von Klausenburg eine solche *quinta feria proxima ante festum Corporis Chr.*<sup>176</sup>. Eine Bevollmächtigungsurkunde, die eine Frau vor dem siebenbürgischen Dominkanerkonvent i. J. 1298 ausgestellt hat, trägt das Datum *feria quinta proxima post festum ss. corporis Christi*<sup>177</sup>. 1301 verspricht der Muhbacher Rat den Hermannstädtern *feria sexta post festum ss. corporis Chr.* freien Verkehr durch sein Gebiet<sup>178</sup>.

Im Bistum Großwardein war das Fest, wie es scheint, im 13. Jh. noch nicht bekannt. 1297 ist eine Kapitelsurkunde *feria quarta proxima post festum s. trinitatis* datiert, dagegen 1313 *in festo corporis Chr.*<sup>179</sup>. In Raab hat schon 1292 das Kapitel *secundo die festivitatis corporis Chr.* unterzeichnet<sup>180</sup>; 1313 hat das Kapitel in Eisenburg *feria quarta*

<sup>176</sup> Monum. Hungar. histor. I Diplom. 13 (1870), Cod. diplomat. Arpadianus VIII n. 240.

<sup>177</sup> Ebda 10 (1864) n. 133.

<sup>178</sup> U.-B. zur Gesch. der Deutschen in Siebenbürgen (1892—1902) I n. 185.

<sup>179</sup> Ebda I n. 278, 334.

<sup>180</sup> Monum. Hungar. hist., I Diplom. 10 (1864) n. 45. Ebenso im J. 1313, Georg. Fejér, Cod. diplomat. Hungar. eccles. ac civilis (1829/30) VII 2, 335.

*proxima ante octavas corporis Chr.*<sup>181</sup> und 1315 das von Stuhlweißenburg in *quindenis festivitatis corporis Chr.*<sup>182</sup> Verträge abgeschlossen. Seit 1322 haben sich auch die Könige dieser Datierungsart angeschlossen<sup>183</sup>.

In Polen wurde die Feier wohl erst nach 1317 angenommen; 1319 datierte der König Wladislaus eine Urkunde *feria quinta infra octavam ss. Trinitatis*, dagegen 1327 in *octava Corporis Chr.*<sup>184</sup>.

In Schlesien, das zur Kirchenprovinz Gnesen gehörte, war das Fest mindestens seit 1317 bekannt<sup>185</sup>; denn in diesem Jahre wurde die Fronleichnamskirche (*ecclesia corporis Christi*) in Breslau erbaut<sup>186</sup>; 1326 wurde in Neiße eine Kapelle unter demselben Titel gestiftet<sup>187</sup>. In Reichenau datierte 1326 der Schulze eine Verkaufsurkunde *vigilia solemnitatis corporis Christi*<sup>188</sup>, und 1333 der Herzog Boleslav eine Schenkung an die Stadt Brieg *sabbato post oct. corp. Chr.*<sup>189</sup>.

Nicht viele Nachrichten sind aus Italien erhalten. In Rom veranstaltete Urban IV. i. J. 1264 eine Sakramentsfeier<sup>190</sup>; da er aber noch im selben Jahre starb, hatte sie keinen Bestand. Die römischen Meßbücher der folgenden Jahrzehnte erwähnen das Fest nicht; in einem aus dem 14. Jh. stammenden ist es erst von einer anderen Hand nachgetragen worden<sup>191</sup>. Der sog. Ordo Romanus XIV, der wahrscheinlich zwischen 1304 und 1328 zusammengestellt wurde und im c. 101 die Feste aufzählt, hat nichts darüber; dagegen beschreibt es der am Ende dieses Jahrhunderts abgefaßte Ordo XV ausführlich.

Anfang des 14. Jh. ist das Fest in den Benediktinerklöstern von Pradalia bei Padua, Monte Cassino, Norcia bekannt; auch ein um diese Zeit in der Gegend von Florenz geschriebenes Meßbuch bringt sein

<sup>181</sup> Ebda., *Cod. diplomat. Hungar. Andegav.* 1 (1878) n. 282. Ebenso im J. 1314, n. 314.

<sup>182</sup> U.-B. zur Gesch. der Deutschen in Siebenbürgen a. a. O. n. 340.

<sup>183</sup> Königin Elisabeth 1322 in Temesvar in *festo Corporis Domini*; König Karl 1328 in *octavis festi Corporis Domini*, dagegen 1327 an das Kapitel in Erlau *feria sexta proxima post octavas Penthecostes*. — *Monum. Hungar. hist.* a. a. O. 2 (1881) n. 19, 322, 269.

<sup>184</sup> *Codex diplomat. Maioris Poloniae* (1877—1908) II n. 1010, 1079.

<sup>185</sup> In der Dominikanerkirche von Schweidnitz stand die Inschrift: *Anno 1311 in die Corporis Christi civitatem Fratres intraverunt*. Friedr. Jul. Schmidt, *Gesch. der Stadt Schweidnitz* (1846/48) I 38 Anm. 1. Vgl. unten S. 138.

<sup>186</sup> Joh. Heyne, *Dokumentierte Gesch. des Bisthums u. Hochstiftes Breslau* (1860/68) I 291. In den Stadtrechnungen wird dieses „Spital zum hl. Leichnam“ zum erstenmal im J. 1318 erwähnt. *Codex diplomat. Silesiae* 3 (1860) 43.

<sup>187</sup> J. Heyne a. a. O. II 490.

<sup>188</sup> *Regesten z. Schles. Gesch.*, *Codex diplomat. Silesiae* 18 (1898) n. 4538.

<sup>189</sup> Ebda 9 (1870) n. 88. Noch 1326 hatte der Herzog in einem Vertrag mit Liegnitz *feria quarta post diem s. Trinitatis* datiert. U.-B. der Stadt Liegnitz, hg. v. Fr. W. Schirrmacher (1866) n. 79.

<sup>190</sup> Brief Urbans an die Reklusin Eva, s. Anm. 2.

<sup>191</sup> Ad. Ebner a. a. O. 180.



Offizium<sup>182</sup>. 1336 ist es in Mailand<sup>183</sup>, 1346 in der Stadt und Diözese Florenz<sup>184</sup>, und nach 1317 in Bologna<sup>185</sup> eingeführt worden.

Vor 1331 war es in Benevent bekannt<sup>186</sup>, während es nach dem Kanonikus Ioannes de Ioanne († 1573) von Palermo erst seit 1346 in den sizilianischen Meßbüchern erwähnt wird<sup>187</sup>. In Neapel hatten die Klarissen schon 1320 eine Fronleichnamskirche, in der sie es feierten<sup>188</sup>.

Im allgemeinen kann man also sagen, daß die Feier erst nach der Veröffentlichung der Klementinen in Italien begangen wurde; ob einige wenige Kirchen schon früher damit begonnen haben, ist fraglich<sup>189</sup>.

<sup>182</sup> Ebda 89, 103, 201, 38.

<sup>183</sup> In seinem Werk *De rebus gest. Azonis Vicecom.* sagt G. de la Flamma O. Pr. († 1344): *Ioannes episcopus Novariensis ac ecclesiae Mediolanensis conservator... festum de Corpore Christi celebrari ordinavit. Ibi fuit universus clerus et quaedam mirabilis processio religiosorum, qualem Roma sibi ipsi relicta facere non potuisset.* Muratori, *Rer. Ital. Script.* XII 1014. In einer Anmerkung sucht der Herausgeber die späte Einführung zu erklären. *Quod sero admodum... haec celebritas apud nos invaluit, tribuendum putaverim frequentibus Principum Vicecomitum... cum ecclesia dissidiis. Fortasse etiam interruptum Iohannes Vicecomes tantummodo renovavit.*

<sup>184</sup> Diöz.-Synode. *Mandamus, quod omnes et singuli ecclesiarum rectores tam civitatis quam dioecesis Florentinae officium ordinatum ob reverentiam corporis et sanguinis Christi in decretali edita... per Urbanum... et inserta in libro VII decretalium... quam quilibet ecclesiarum rectores tam saeculares quam regulares teneantur habere et eam totaliter debeant observare.* Mansi, *Concilia* XXVI 53.

<sup>185</sup> Die von Denifle herausgegebenen Statuten der Juristenfakultät sind in einem um die Mitte des 14. Jh. geschriebenen Ms. erhalten; es enthält die Statuten von 1317 und Nachträge bis 1347. Unter den Festen, die im Juni gefeiert werden sollen, steht auch *festum corporis Christi et sanguinis die qua occurret.* *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA* 3 (1887) 311. In den Rechnungsbüchern der deutschen Studenten in Bologna wird das Fest 1335 zum erstenmal genannt und erst 1345 das Offizium abgeschrieben. *Item pro scribendo officio corporis Christi in libro magno: primo pro cartis 20 solidos, item pro scriptura 21 solidos, item pro illuminatura et ligatura 4 solidos.* E. Friedländer et C. Malagola, *Acta nationis German. universitatis Bononiensis* (1887) 69; 111.

<sup>186</sup> Unter den  *festa colenda* wurde auf der Synode dieses Jahres auch *corpus Christi* aufgezählt. Mansi, *Concilia* XXV 969.

<sup>187</sup> *De div. Sicularum officiis* (Panormi 1736) c. 33, zitiert von Muratori, *PL* 74, 1045.

<sup>188</sup> Oben S. 116.

<sup>189</sup> Einer Predigt, die der Dominikaner Giordano von Rivalto 1303 gehalten hat, gab der Herausgeber den Titel: „per la festa del sacramento del Corpo di Cristo“. Das ist aber falsch; nicht die leiseste Anspielung wird auf das Fest gemacht, nur von dem Sakrament im allgemeinen ist die Rede. Giordano da Rivalto, *Prediche recitate en Firenze dal 1303 al 1306* (1831) I 76. Dagegen könnte in dem Generalkapitel, das die Kamaldulenser 1308 in Poplana abhielten, angedeutet sein, daß die Feier in Italien schon begangen wurde. *Ordinamus igitur, ut festum ipsius Corporis pretiosi, quod in quibusdam ecclesiis reverenter et sollemniter celebratur 5a feria post octavam pentecostes, et devote et sollemni reverentia per totum nostrum ordinem celebretur.* Joh. B. Mitarelli, *Annales Camaldul.* (Venetiis 1755—1769) VI, Cod. 260.

Noch weniger Nachrichten als aus Italien sind mir über die Einführungszeit des Festes aus Spanien und England bekannt. Vielleicht am frühesten wurde es in Tarragona gefeiert. Es gehörte zwar 1329 noch nicht zu den allgemeinen Feiertagen des Bistums, war aber doch schon vor 1319 in der Stadt bekannt<sup>200</sup>, und schon vor 1312 gab es eine Fronleichnamskapelle in der Kathedrale<sup>201</sup>. In Vich ist 1330 die Prozession eingeführt worden, das Fest also wohl schon vorher<sup>202</sup>. Unter den vielen Festen, welche die Universitätsstatuten von Lerida 1300 den Studenten vorschrieben, wurde es noch nicht genannt, dagegen 1340 in einem Beschluß des Stadtrats als bestehend vorausgesetzt<sup>203</sup>. Vor 1317 läßt sich seine Einführung in Spanien nirgendwo sicher nachweisen<sup>204</sup>. Im J. 1289 wurde in einem Vertrag, den die galizische Stadt Allariz mit den Juden schloß, auch bestimmt, daß diese während der theophorischen Prozessionen („cando nos saquemos o noso Deus e sua mõi Santa Maria pelas ruas“) nicht auf der Straße sein durften, und daß es andererseits den Christen verboten sein sollte, bei den jüdischen Festen zugegen zu sein<sup>205</sup>. Georg Caro meint, es handle sich hier um den Fronleichnamstag<sup>206</sup>; das ist nicht wohl möglich, da im 13. Jh. Prozessionen an diesem Tage nirgendwo bezeugt sind; es muß irgendein anderer Umgang mit einem Christusbild oder mit dem Sakrament gemeint sein.

Auch in England ist das Fest vor der Veröffentlichung der Klementinen nirgendwo eingeführt worden. Wohl die erste Bezeugung besitzen wir in einem Brief des Bischofs von Exeter vom J. 1320, in dem er die Priorin von Polslo aufforderte, es in ihrem Kloster feierlich zu begehen<sup>207</sup>. 1325 war es in Ipswich<sup>208</sup>, vor 1329 in der Diözese Rochester<sup>209</sup> bekannt. 1325 beklagte der Bischof von Winchester, daß

<sup>200</sup> Oben S. 110 und 116.

<sup>201</sup> J. L. Villanueva a. a. O. XIX 113; 195. Allerdings ist nicht sicher, ob diese Kapelle mit dem Fest zusammenhängt.

<sup>202</sup> Ebda VI 97. <sup>203</sup> Ebda XVI 228; 95.

<sup>204</sup> Ad. Ebner gibt a. a. O. 207 ein Meßbuch aus Barcelona an (jetzt Ms. 3547 der Vaticana), das im 1. Drittel des 13. Jh. geschrieben sei und noch aus demselben Jh. den Nachtrag *de corpore Christi* habe. Das ist sehr unwahrscheinlich; vermutlich stammt er erst aus dem folgenden Jh.

<sup>205</sup> José Amador de los Rios, *Hist. social, política y relig. de los Judíos de España y Portugal* (1875/76) II 553.

<sup>206</sup> Sozial- u. Wirtschaftsgesch. der Juden im MA u. in der Neuzeit (1908/20) II 249.

<sup>207</sup> T. E. Bridgett, *Hist. of the Holy Eucharist in Great Britain* (1881) II 266.

<sup>208</sup> H. Thurston, *The benediction of the blessed sacrament* (The Month 98 [1901] 68).

<sup>209</sup> In der *Historia Roffensis* des Wilhelm von Dene (Mitte 14. Jh.) heißt es: 1329 *per Quadragesimam et aestatem episcopus visitavit diocesis Roffensem et in vigilia novi festi corporis Chr. dedit obviam regi redeunti de partibus transmarinis et in ipso Festo missas Regis celebravit. — Anglia sacra sive coll. hist. de archiepiscopis et episcopis Angliae usque ad 1540* (Londini 1691) I 369.

einige Priester es vernachlässigten, und ordnete seine Feier für das ganze Bistum an<sup>210</sup>. Im Erzbistum Canterbury scheint man es lange unbeachtet gelassen zu haben; die Statuten des Benediktinerstifts St. Augustin in der Bischofsstadt kannten es 1330—1340 noch nicht; wo alle Feste und Prozessionen aufgezählt werden, ist von ihm nicht die Rede<sup>211</sup>. Damit stimmt überein, daß es in dem Dekret des Erzbischofs Simon von 1332, in dem 41 offizielle Feiertage aufgezählt werden, nicht erwähnt ist<sup>212</sup>.

Bedeutend mehr Nachrichten stehen für Frankreich zur Verfügung. Das wertvolle Werk von V. Leroquais<sup>213</sup> über die mittelalterlichen Meßbücher dieses Landes zeigt, daß bis zum J. 1300 keines das Fest enthält<sup>214</sup>. Das stimmt mit dem berühmten Liturgiker Guilelmus Durandus, Bischof von Mende († 1296), überein, der in seinem *Rationale divinatorum officiorum* die einzelnen Kirchenfeste durchgeht und beschreibt, aber den Fronleichnamstag mit keinem Worte erwähnt. Auch sonst ist von seiner Einführung in einer französischen Diözese — Rhodéz ausgenommen — bis dahin nichts Sicheres bekannt<sup>215</sup>.

Auch aus der Zeit zwischen 1300 und 1317 sind nicht viele Nachrichten darüber erhalten. Vor 1306 ist in der Benediktinerabtei St. Martial in Limoges<sup>216</sup>, zwischen 1289 und 1308 in der Benediktinerabtei St. Andreas in Vienne<sup>217</sup>, um die Wende des 13. und 14. Jh. in

<sup>210</sup> Bridgett a. a. O.

<sup>211</sup> *Consuet. s. August.*, Henry Bradshaw Soc. XXIII 375, 381. Dagegen kannte man theophorische Prozessionen an anderen Festtagen, ebda 115.

<sup>212</sup> Mansi, *Concilia* XXV 977.

<sup>213</sup> *Les sacramentaires et les missels ms. des biblioth. publ. de France*, 3 vol. (1924). Siehe Jb. 5 Nr. 311 f.; Jb. 6 Nr. 291. Einige Notizen daraus stellte E. Dumoutet zusammen, *La vie et les arts liturg.* 11 (1924/25) 343.

<sup>214</sup> L. Deschamps de Pas hat ein Ms. herausgegeben, in dem ein *Proprium temporis* von St. Omer steht und ein von einer anderen Hand geschriebenes *Proprium Sanctorum*, in dem es heißt: *Si autem festum sacramenti et festum S. Ioannis concurrunt, tunc festum S. Ioannis differtur in crastinum*. Auch von der Oktav des Fronleichnamsfestes ist die Rede. *Mémoires de la Soc. des Antiq. de la Morinie* 20 (1886/87) 101. Er glaubt, daß auch dieser Teil noch vor 1297 geschrieben ist, da er das Fest des in diesem Jahre kanonisierten Königs Ludwig noch nicht enthält. Ob dieser Schluß für St. Omer so zwingend ist?

<sup>215</sup> Binterim behauptet, das Fest sei von dem Pfarrer von St. Amand in Verdun, einem nahen Verwandten des Papstes Urban IV., den er in Rom besucht habe, nach seiner Rückkehr (c. 1264) zugleich mit der Prozession gefeiert worden. A. a. O. (Anm. 1) VII 3, 370. Da er keine Quellenangabe beifügt, ist die Nachricht nicht zu kontrollieren. Auch die Versicherung von Jules Corblet: „elle avait été instituée en 1270 dans le diocèse de Noyon; en 1303, dans le Ponthieu et le Vimeu“ ist wertlos, da er seiner Gewohnheit gemäß nicht angibt, woher er das weiß. *Hist. . . du sacr. de l'euch.* (1886) II 374.

<sup>216</sup> *Gallia christ.* II 563. Noch 1300 heißt es in einer Chronik dieses Klosters *die Veneris post octavam Penthecostes*. H. Duplès-Agier, *Chronique de Saint Martial de Limoges* (1874) 140, 141.

<sup>217</sup> *Gallia christ.* XVI 181.

St. Denis<sup>218</sup> mit der Feier begonnen worden. 1315 führte sie der Benediktinerabt Peter in seinem Kloster St. Chinian (Erzdiöz. Narbonne) ein<sup>219</sup>. Aber allgemeinere Verbreitung kann sie um diese Zeit noch nicht gefunden haben. In einem Dokument vom J. 1315, das die Festtage in Amiens aufzählte, wurde der Fronleichnamstag nicht genannt<sup>220</sup>. Mindestens bis 1317 sind keine französischen Urkunden, weder geistliche noch weltliche, nach ihm datiert<sup>221</sup>.

Der größte Teil der französischen Kirchen hat ihn erst nach 1317 angenommen. Vor 1320 wurde er in der Diözese Sens und vor 1323 in der Diözese Paris begangen<sup>222</sup> und 1325 in Chartres eingeführt<sup>223</sup>; Tulle hat ihn schon 1317 angenommen<sup>224</sup>; vor 1331 muß er in Meaux begangen worden sein<sup>225</sup>.

Das Fest ist in einigen Meßbüchern enthalten, die im Anfang des 14. Jh. geschrieben sind, oder später in ihnen nachgetragen worden, ohne daß man genau weiß, wann, während es in andern aus der ersten

<sup>218</sup> Ad. Ebner, *Quellen u. Forsch. z. Gesch. . . . des Missale Rom.* (1896) 155.

<sup>219</sup> *Gallia christ.* VI 259.

<sup>220</sup> Rob. Guerlin, *Fêtes chômées* (Mém. de la Soc. des Antiq. de Picardie, 4<sup>e</sup> série, 4 [1903] 217).

<sup>221</sup> Wenn überhaupt nach dem christlichen Festkalender, sind alle nach der Pfingst- oder Trinitätsoktav datiert; so schrieb der König Philipp IV. 1302 *die Iovis post Trinitatem* nach Amiens (Wauters a. a. O. VIII 39) und 1313 „le Vendredy après la Trinité“ an den Bischof von Maguelonne (v. Bréquigny a. a. O. VIII 245). Vgl. oben S. 118. Auch die Pariser Parlamentsakten dieser Zeit sind so datiert. M. E. Boutaric, *Actes du Parlement de Paris* (1863/67) VI n. 3192, 3221, 3622, 3953 u. a.

<sup>222</sup> In den Synoden von Sens und Paris von 1320 und 1323 wird das Fest als bekannt vorausgesetzt. Mansi, *Concilia* XXV 648, 1485.

<sup>223</sup> In den Synodalstatuten dieses Jahres heißt es: *Praecipimus festum ss. sacramenti altaris iuxta provinciale concilium* (gemeint ist das obige Dekret von Paris) *celebrari*. Martène, *Vet. Script. . . . collectio* (Paris 1729/33) VII 1366. Es wäre möglich, daß das Fest in Chartres schon vorher gefeiert wurde und durch dieses Dekret nur die Prozession, die im Pariser Konzil vorgeschrieben worden war, neu hinzukam. Vgl. Darsonville a. a. O. 392, der die Einführung in das J. 1321 legt.

<sup>224</sup> c. 7. *Constitutio est b. m. papae Urbani et per summum pontificem hodie approbata et publicata, quod de ss. Corpore Christi festum speciale fiat perpetuo annis singulis quinta feria post octavam Pentecosten et colatur a clero et populo*. Steph. Baluzius, *Hist. Tutelensis libri III* (Parisiis 1717) 668; auch bei Martène a. a. O. (Anm. 18) IV 793. Baluze läßt die Synode, der dieser Kanon entnommen ist, wohl irrthümlich 1328 abgehalten sein, Martène bringt sie ohne Zeitangabe. Das *hodie* deutet wohl darauf hin, daß sie im J. 1317, in dem die Wiener Beschlüsse veröffentlicht wurden, zusammengetreten ist. Auch einige andere Paragraphen lassen vermuten, daß sie die erste Synode war, die in dem 1317 errichteten Bistum zusammentrat. Es wäre auch möglich, daß dieser c. 7 einer Synode von Limoges (vgl. c. 14), zu der Tulle vorher gehörte, entnommen ist.

<sup>225</sup> 1331 stiftete ein Kleriker eine Fronleichnamskapelle in der Kathedrale; auf der Synode von 1346 wurde das Fest erwähnt, c. 115. Toussaints du Plessis, *Hist. de l'égl. de Meaux* (Paris 1731) II 469, 494.



Hälfte dieses Jahrhunderts noch fehlt <sup>226</sup>. In einem Missale der Cäcilienkirche in Albi, das wahrscheinlich 1323 geschrieben wurde, ist es erst von einer späteren Hand nachgetragen worden <sup>227</sup>. Die nach 1350 entstandenen Bücher haben es fast alle.

Auf der folgenden Liste sind einige Einführungszeiten in chronologischer Ordnung zusammengestellt. Man sieht daraus, daß das Fest zuerst im südlichen Frankreich aufkam, und daß einige Benediktinerklöster es frühzeitig annahmen.

13. Jh. (?)	Laon, Kathedrale	Anm. 20
1289 (?)	Rhodez, Diöz.	S. 110
Ende 13. Jh. (?)	St. Omer	Anm. 214
1289—1308	Vienne, St. Andreas O. S. B.	S. 135
Wende 13., 14. Jh.	St. Denis O. S. B.	S. 136
1306	Limoges, St. Martial O. S. B.	S. 135
Anf. 14. Jh.	Arles, St. Trophin	Leroquais a. a. O. II n. 376
Vor 1312	Angoulême	S. 111
1315	St. Chinian O. S. B.	S. 136
1317	Tulle, Diöz.	S. 136
1317	Rouen, Kathedrale	G. Bessin, <i>Concil. Rothomag.</i>
1318	Rouen, Diöz.	(Rotomagi 1717) II 89.
Vor 1318	Toulouse	S. 111
Vor 1320	Sens, Diöz.	S. 136
Vor 1320	Angers	S. 111
1320	Orléans, Diöz.	Chr. Lupus, <i>De ss. sacr. publ. exhibitione</i> (Leodii 1681) c. 3.
Vor 1321	Metz, St. Arnulf	Leroquais a. a. O. II n. 282.
Vor 1323	Paris, Diöz.	S. 136
Vor 1325	Châlons-sur-Marne	Leroquais n. 385.
1325	Chartres, Diöz.	S. 136, 137.
Vor 1331	Loches (Diöz. Tours)	<i>Anal. Bolland.</i> , XXIII 232.
Vor 1331	Meaux	S. 136

Über die Einführung des Sakramentstages in den Orden ist nicht viel bekannt; ihre Chronisten kommen nicht oft darauf zu sprechen, selbst gelegentliche Notizen sind selten. Nur von einigen Orden sind noch Dekrete ihrer Generalkapitel vorhanden, die die Feier anordneten oder regelten.

Am frühesten sind die Dominikaner dafür eingetreten. Der Kardinallegat Hugo von St. Cher, der ja ihrem Orden angehörte, hat das Fest 1253 für ihre deutschen Niederlassungen angeordnet <sup>228</sup>, nachdem er es 1252 für seinen Legationsbezirk vorgeschrieben hatte. Daher kommt es wohl, daß einer der wenigen bischöflichen Ablässe des 13. Jh., die auch am Fronleichnamsfest gewonnen werden konnten, 1283 für die Dominikanerkirche in Warburg gegeben wurde <sup>229</sup>.

<sup>226</sup> So fehlt es z. B. noch in Missalien aus Paris und Chartres. Leroquais a. a. O. II n. 366, 367, 368; 373, 374.

<sup>227</sup> Ebda n. 480.

<sup>228</sup> Quétif et Echard, *Script. Ord. Praed.* (Lutet. Paris. 1719) I 195.

<sup>229</sup> Oben Anm. 41.

Ein Dekret des Generalkapitels, das die allgemeine Einführung beschloß, wurde 1304 erlassen<sup>230</sup>, aber über die Art der Feier scheint man sich nicht geeinigt zu haben; deshalb wurde 1318 auf dem Lyoner Kapitel bestimmt, daß sie nach den Vorschriften des Viennener Konzils einzurichten sei<sup>231</sup>. Im J. 1321 wurde auch die feierliche Begehung der Oktav vorgeschrieben<sup>232</sup>.

Welches Offizium gebetet werden sollte, war anfangs unentschieden. 1318 hatte das Kapitel dem *magister ordinis* Auftrag gegeben, dafür zu sorgen. Erst 1322 paßte man sich dem römischen an; das Generalkapitel von Vienne bestimmte darüber: „Da sich unser Orden, soweit es möglich ist, im Chorgebet der römischen Kirche anschließen soll..., wollen wir, daß das Fronleichnamsoffizium, das unser ehrw. Bruder Thomas von Aquin verfaßt haben soll, im ganzen Orden am Fest und während seiner Oktav gebetet wird; es soll auch im Ordinarium am gehörigen Orte beigeschrieben werden“<sup>233</sup>.

Die Predigerbrüder haben das Fest später als eine besondere Angelegenheit ihres Ordens angesehen und sind mit viel Eifer dafür eingetreten und haben für das Brevier und die Messe eigene Vorschriften erlassen<sup>234</sup>.

Auch die Kamaldulenser und Karmeliter haben die Feier schon vor dem Viennener Konzil begangen, erstere seit 1308, letztere seit 1306<sup>235</sup>. Auf dem Generalkapitel der Karmeliter von 1326 wurde den

<sup>230</sup> *Feria quinta infra octavam Trinitatis fiat festum totum duplex de Corpore Chr., sicut summus pontifex ordinavit.* Martène, *Thes. nov. anecdot.* (Paris 1717) IV 1893.

<sup>231</sup> *Ordinamus quod per totum ordinem fiat officium de corpore Christi feria V infra octavas trinitatis, sicut in constitutionibus Viennensis concilii est statutum. De officio vero magister ordinis studeat providere.* — *Monum. Ord. Praed. histor.* 4 (1899) 109. Im J. 1320 wurde auf dem Generalkapitel in Rouen bestimmt: *Fiat autem memoria de b. Petro et officium de corpore Christi, donec magister ordinauerit de iisdem.* Ebda 120.

<sup>232</sup> *In ordinario... adatur: feria V post festum trinitatis fiat festum de corpore Christi totum duplex cum octavis, quibus durantibus de quibuscumque aliis octavis preter diem octave memoria tantum fiat.* Ebda 128.

<sup>233</sup> *Cum ordo noster debeat se s. Romane ecclesie in quantum possibile est, in divino officio conformare et in eo praecipue, quod per ordinem nostrum de mandato apostolico est confectum, volumus, quod officium de corpore Christi per ven. doctorem fratrem Thomam de Aquino editum, ut asseritur, per totum ordinem fiat V feria post festum Trinitatis usque ad octavas inclusive, et dictum officium in ordinario in locis debitis annotetur.* Ebda 138.

<sup>234</sup> Das römische Generalkapitel von 1656 verordnete: *Cum celeberrima solemnitas corporis Chr. peculiari titulo ad nostrum ordinem spectare dignoscatur, ordinamus, quod deinceps per totam huius festi octavam versiculi omnes tum in matutino ante lectiones nocturnorum tum in reliquis horis dicantur cum „Alleluia“, prout fit tempore paschali, et quotidie in sacrificio tam privato quam solemniter recitetur prosa „Lauda Sion Salvatorem“.* Ebda 12 (1902) 395.

<sup>235</sup> *Analecta Ord. Carmelit.* 2 (1911/13) 426. Vgl. *Monumenta histor. Carmelit.* 1 (1907) 208.

einzelnen Konventen freigestellt, auch die Oktav festlich zu begehen<sup>236</sup>; 1342 wurde dies zur allgemeinen Verpflichtung gemacht<sup>237</sup>. Aus dieser frühen Einführung erklärt es sich vielleicht, daß einer der ersten avignonesischen Sammelablässe, der auch am Fronleichnamstag gewonnen werden konnte, 1318 für die Karmeliterkirche in Kassel (Erzdiöz. Mainz) gegeben wurde<sup>238</sup>.

Die übrigen Orden fingen erst nach dem Wiener Konzil oder nach der Publikation der Klementinen an<sup>239</sup>, den Sakramentstag feierlich zu begehen, so die Grammotenser<sup>240</sup>, Fontallenenser<sup>241</sup> und Humiliaten<sup>242</sup>. Die Prämonstratenser führten ihn zwischen 1311 und 1322 ein<sup>243</sup>; auch die Augustinereremiten werden erst um 1317 damit begonnen haben; wenigstens mußte noch 1326 der Prior

<sup>236</sup> *Permittimus quod qui devotionem habuerint octavam de Corpore Christi cum pleno officio tenere possint.* — *Monumenta a. a. O.* 26.

<sup>237</sup> Ebda 141; 208; auch *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA* 5 (1889) 384.

<sup>238</sup> *Veröffentl. d. hist. Kommission f. Hessen u. Waldeck* 9 (1913) n. 613.

<sup>239</sup> Die Johanniter scheinen eine Ausnahme zu machen. Die Statuten ihres Generalkapitels von 1262 zählen unter den Festtagen, an denen alle Mitglieder dem Hochamt beiwohnen müssen, auch *corpus Christi* auf. Dieser lateinische Text stammt aber aus einem Ms. von Malta aus dem 14. Jh., der französische Text eines vatikanischen Ms. aus dem 13. Jh. hat *corpus Chr.* nicht. J. Delaville Le Roulx a. a. O. (Anm. 117) III n. 3039. Im J. 1287 stellte der Großprior von St. Gilles *die mercurii post octavas Pentecostes* eine Urkunde aus. Ebda n. 3961. Vgl. Anm. 117.

<sup>240</sup> Die unter dem Abt Guil. Pellicerius (1317—1336) zusammengestellten Statuten sagen c. 16: *Statutum est, quod de cetero fiat festum de corpore Chr. die Iovis infra octavas s. Trinitatis cum 9 lectionibus et 3 candelis et cum octava 9 lectionum, per ordinem universum.* Edm. Martène, *De ant. eccl. rit.* (Bassani 1788) IV App. 346.

<sup>241</sup> *Anno D. 1324 decretum est in capitulo a Domno Guillelmo abbate in comuni, quod festum eucharistiae fiet duplex solemne.* Das Fest war also schon früher bekannt. Ebda III c. 25 n. 1. Wenn Martène beifügt, daß dieses Dekret die erste Erwähnung des Fronleichnamsfestes sei, die er kenne, so läßt sich das nach dem heutigen Stand der Kenntnisse unschwer berichtigen.

<sup>242</sup> In den Konstitutionen des Magister generalis Beltram (1309—1317) wird der Fronleichnamstag unter den *festivitates feriandae* noch nicht genannt, dagegen heißt es 1332: *Item quod Fratres et Sorores communicent conventualiter in Festo Corporis I. Chr.* H. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta* (Mediol. 1766/69) III 106, 157.

<sup>243</sup> In der *quinta distinctio statutorum*, die 1322 kodifiziert und den Statuten von 1290 beigefügt wurde, heißt es: *Ad reverentiam et honorem Corporis et Sanguinis D. n. I. Chr. statuimus sollempnitatem eiusdem, que in feria quinta post octavas Penthecostes in concilio Viennensi precepta est, per omnes nostri ordinis ecclesias sollempniter, more precipuarum sollempnitatum, cum omni devotione et diligentia celebrare et ad maiorem devotionem excitandam in eiusdem festi vigilia ab omnibus nostri ordinis ieiunari et in die dicti festi missam a cunctis sacerdotibus celebrari, ab aliis autem qui sacerdotes non fuerint et a sororibus et fratribus conversis recipi Eucharistie sacramentum.* Pl. Lefèvre, *Analecta Praemonstratensia* 4 (1928) 146. Ungenauer bei Le Paige, *Biblioth. Praemonstrat. Ord.* (Paris 1633) 834.

von Viterbo von der römischen Provinzialkongregation ermahnt werden, sich das Offizium zu verschaffen<sup>244</sup>.

Die Benediktiner und Augustinerchorherren haben das Fest zu verschiedenen Zeiten angenommen. Da jedes Stift für sich bestand und seine Angelegenheiten selbständig ordnete, haben es die Äbte eingeführt, wenn sie ein besonderes Interesse dafür hatten und eine Stiftung ihnen die Mittel bot. Klosterneuburg, Reichenbach, St. Blasien u. a. haben schon im 13. Jh. damit begonnen<sup>245</sup>; die meisten aber, liturgischen Neuerungen abhold, hielten sich zurück und werden es erst eingeführt haben, als die Bischöfe sie drängten oder wenn es in der Diözese schon allgemein verbreitet war<sup>246</sup>.

Die Zisterzienser, die gleich von Anfang an Beziehungen zum Feste hatten — die sel. Juliana stand ihren Schwestern nahe, und einer der ihnen hatte für sie das Offizium verfaßt —, schrieben es doch erst 1318 als Feiertag<sup>247</sup> und 1332 als *festum primae classis*<sup>248</sup> vor. Die *monachi albi corporis Chr.* (*fratres de officio corporis Chr.*), deren Ursprung in Umbrien war, wurden zwar bald nach dem Wiener Konzil gestiftet, schlossen sich aber erst 1393 dem Zisterzienserorden an<sup>249</sup>.

Frühzeitig haben auch manche deutsche Zisterzienserinnen das Fest angenommen, so 1305 in Schmerlenbach (Erzdiöz. Mainz)<sup>250</sup>, aber da ihre Klöster vielfach unter der Leitung der Bischöfe standen, beweist seine Einführung nichts für die Feier im Orden und geht nicht auf ein Dekret der Generalkapitel zurück. Tatsächlich lagen diese Klöster fast ausnahmslos in Diözesen, in denen das Fest um diese Zeit auch sonst schon gefeiert wurde.

Wann die Karthäuser mit der Feier begonnen haben, ist nicht sicher. Der Ordensannalist Le Couteulx gibt als ungefähres Datum das Jahr 1318 an, das er als Randnote in einem Ms fand, über dessen Alter

<sup>244</sup> *Confirmamus diffinitionem quod prior Viterbensis infra 3 menses debeat habere . . . officium de corpore Chr. in tali nota quod fratres possint ibidem cantare.* — *Analecta Augustiniana* 4 (1912) 33.

<sup>245</sup> Oben S. 108, 117, 125.

<sup>246</sup> So z. B. Gleink, Anm. 3.

<sup>247</sup> *Diffiniendum duxit non improvide Capitulum Generale, quod fiat festum de Corpore Chr. cum duabus missis et propria historia feria quinta post octavam Pentecostes, prout est a felicitis recordationis Domino Clemente V in s. constitutionibus laudabiliter constitutum, Conversis eodem die in labore minime occupandis.* Gr. Müller, *D. Fronl.-Fest im Cist.-Orden* (Cisterzienser Chronik 25 [1913] 322). Eine kürzere Fassung des Dekrets bei Martène a. a. O. (Anm. 230) IV 1505.

<sup>248</sup> *Festum corporis Chr. . . capitulum dignum duxit . . . quod . . . sermo fiat sollemnis in singulis domibus ordinis universi.* — *Stud. u. Mitteil. aus d. Ben.- u. Cist.-Orden* 6, II (1885) 252. Über das Offizium, das der Orden annahm, vgl. Gr. Müller a. a. O. 324.

<sup>249</sup> Alexander Natalis, *Hist. eccl.* (Bingiis ad Rhenum 1785) XV 454.

<sup>250</sup> Oben S. 113; vgl. auch S. 112.



und Zuverlässigkeit er aber nichts sagt<sup>251</sup>. Sicher wurde es schon vor 1332 mit Oktav begangen<sup>252</sup>.

Über die Einführung bei den Franziskanern ist nichts bekannt; weder in ihren Kapitelsdekreten noch bei ihren Chronisten und Schriftstellern ist davon die Rede.

\*

\*

\*

Ein zusammenfassender Überblick über die mitgeteilten Texte und Urkunden läßt vier Epochen in der Ausbreitung des Fronleichnamsfestes unterscheiden:

1. von der ersten Feier 1247 bis zur Bulle Urbans IV. im J. 1264;
2. von 1264 bis zum Konzil von Vienne 1312;
3. von 1312 bis zur Veröffentlichung der Klementinen 1317;
4. die Zeit nach 1317.

Bis 1264 ist das Fest mit Sicherheit nur in der Martinskirche in Lüttich bezeugt; es ist aber sehr wahrscheinlich, daß es auch in anderen Kirchen des Bistums angenommen wurde, da ja auch die Kardinallegaten Hugo von St. Cher und Petrus Capoccius es für ihre Legationsbezirke vorschrieben.

In der zweiten Etappe, 1264—1312, ist es in mehr Klöstern und Bistümern eingeführt worden, als man bis jetzt glaubte. Von den romanischen Ländern war das allerdings nur in Frankreich der Fall, und da verhältnismäßig selten. Das eigentliche Ausbreitungsgebiet waren um diese Zeit, von einigen süddeutschen Orten abgesehen, die niederdeutschen Diözesen Verdén, Minden, Hamburg, Schwerin, Kammin und vor allem Siebenbürgen und Ungarn, wo die weltlichen und kirchlichen Urkunden neben Lüttich am frühesten nach dem Fronleichnamstag datiert sind.

Woher kommt diese frühe Einführung in diesen Gegenden? Ist sie vielleicht auf das Dekret des Kardinals Hugo zurückzuführen? Seine Tätigkeit als päpstlicher Legat, die von 1250—1253 dauerte, war sehr umfangreich und intensiv<sup>253</sup>; aus vielen Bistümern West-, Nord- und Ostdeutschlands sind von ihm unterzeichnete Urkunden und Ablass-

<sup>251</sup> *Annales ord. Carthus.* (Monstrolii 1887/91) IV 250. In dem *Tractatus statutorum ord. Carthus. pro novitiis* ist gelegentlich von der *octava corporis Christi* die Rede, aber seine Abfassungszeit ist unbestimmt. Luc. Holstenius, *Codex regularum monast.* (Aug. Vindel. 1759) II 333.

<sup>252</sup> Das Generalkapitel von 1332 bestimmte: *Ut uniformitas . . . in divino officio servetur in Ordine, procurent omnes Priores et Vicarii habere Legendam quae legitur in Cartusia in Octavis et per Octavas festi Eucharistiae.* Ebda V 330.

<sup>253</sup> Vgl. Quéatif et Echard a. a. O. (Anm. 228). Literaturangaben über Hugo bei Heinr. Meybaum, *Chronicon des jungfräul. Klosters Marten-Born*, hg. v. J. G. Leuckfeld (Magd. u. Leipz. 1720) 49.

briefe überliefert; auch Kirchen in Olmütz<sup>254</sup>, Breslau und Polen<sup>255</sup> hat er Ablässe gegeben. So wäre es möglich, daß sein Fronleichnamdekret in Diözesen seines Legationsbezirks veröffentlicht und in einigen Kirchen auch befolgt worden wäre, besonders da die Predigerbrüder, denen er es eigens wiederholte, das Fest wohl angenommen und verbreitet haben werden. Nachweisen läßt sich das aber nicht. Wenn die Dokumente dieser Epoche auf den Ursprung des Festes zu reden kommen, nennen sie nicht den Kardinallegaten, sondern Urban IV. und seine Bulle<sup>256</sup>. Für Frankreich kommt ja sein Einfluß sowieso nicht in Frage, und ob er sich auf Ungarn erstreckte, ist fraglich. Die Bulle des Papstes hat also mehr Auswirkungen gehabt, als man bisher annahm, und es kann nicht richtig sein, was oft behauptet wird, daß sie wegen seines baldigen Todes — er starb vier Monate nachher — nicht veröffentlicht und verschickt worden sei.

Natürlich hat sie, im großen ganzen genommen, keinen Erfolg gehabt; die meisten Kirchen und Orden sind ihrer Anregung nicht gefolgt, teils weil sie von ihr keine Kenntnis hatten, teils weil sie ihr nicht folgen wollten. Fast in gar keinen Chroniken dieser Zeit wurde sie erwähnt; einige spätere sprachen von einer Vernachlässigung des päpstlichen Dekrets<sup>257</sup>. Die 12 Nachfolger Urbans, die von 1265—1304 regierten, haben das Fest weder in einem ihrer Erlasse genannt<sup>258</sup>, noch sich in irgendeiner Form darum bemüht. Erst Klemens V. hat sich wieder daran erinnert und seine Einführung 1311/12 auf dem Konzil von Vienne streng befohlen<sup>259</sup>. Daß er es auch in seinen Breven unter den Besuchstagen nannte, an denen man den von ihm gegebenen Ablass gewinnen konnte, ist sehr unwahrscheinlich. Sicher ist ein Breve an die Bischöfe von Zeitz (Naumburg) und Merseburg vom J. 1312

<sup>254</sup> *Pommersches U.-B.* I 1 (1868) n. 561.

<sup>255</sup> Joh. Heyne a. a. O. (Anm. 186) I 529. Daß ein Legat vom Papste ein so ausgedehntes Gebiet zugewiesen erhielt, war nichts Ungewöhnliches. Die Legation des Kardinalbischofs von Tuskulum, Johann Boccamazza, der 1287 das deutsche Nationalkonzil in Würzburg präsierte, erstreckte sich über ganz Deutschland, Dänemark, Schweden, Mähren, Böhmen, Polen, Preußen, Livland und Rußland. Fr. X. Himmelstein a. a. O. (Anm. 136) 43.

<sup>256</sup> Oben Anm. 93, 115.

<sup>257</sup> Anm. 93.

<sup>258</sup> Cölestin V. wird ein Ablass zugeschrieben, den er 1294 den Klöstern der von ihm gegründeten Cölestiner und besonders dem Hauptkloster Sulmona in den Abruzzen gegeben haben soll. Allen, die ihre Kirchen u. a. auch an der *festivitas eucharistiae* besuchen, gewährt er einen Ablass von 2000 Jahren und 2000 Quadragenen. Regest bei M. de Bréquigny a. a. O. (Anm. 62) 7 (1863) 383. Text bei Louis Beurrier, *Hist. du monastère des Pères Célestins* (Paris 1634) 105. Vgl. Nik. Paulus, *Gesch. des Ablasses im MA* (1922/23) II 16.

<sup>259</sup> Klementinen V tit. 16. Auch in der Glosse zu diesem Dekret, die der berühmte Kanonist Johannes Andreae († 1348) verfaßt hat, heißt es: *Quia illa constitutio Urbani non fuit recepta ab omnibus, ideo Clemens papa V innovavit illam constitutionem et illam praecepit ab omnibus servari.*

eine Fälschung<sup>260</sup>, vermutlich auch ein Ablaß für die Pfarrkirche von Prebus (Diöz. Breslau)<sup>261</sup>.

Auch die Wiederholung der Bulle Urbans auf dem Konzil hat keinen großen Erfolg gehabt; in dem Zeitraum von 1312—1317 ist das Fest wohl nur in wenigen Kirchen angenommen worden, so z. B. in dem französischen Benediktinerkloster St. Chinian, auf der Insel Cypern und in einigen deutschen Domkirchen, wie Mainz und Straßburg. Die Untersuchung wird dadurch erschwert und unsicher, daß man von manchen Orten, an denen es nach 1317 bestand, nicht weiß, ob sie es nicht schon nach 1311 auf die Anregung des Konzils hin gefeiert haben. Man kann diese Frage nicht so entscheiden, daß man nachsieht, welche Bischöfe in Vienne dabei waren, und sie dann nach ihrer Heimkehr das Fest einführen läßt. Denn erstens weiß man über die Teilnehmer nur wenig — erst Franz Ehrle hat eine unvollständige Liste veröffentlicht<sup>262</sup> — und zweitens haben es manche Bischöfe, die auf dem Konzil mitberieten, doch erst nach 1317 in ihren Diözesen vorgeschrieben, wie z. B. in Chartres, Tournai, Rouen, Köln, Trier.

Die allgemeine Verbreitung, besonders in den romanischen Ländern, England und Skandinavien, begann erst nach 1317, nachdem Johann XII. die Dekretalensammlung, die Klemens veranlaßt hatte, an die Universitäten verschickt und dadurch offiziell publiziert hatte. Darin wurde auch die Fronleichnamsbulle Urbans IV. wiederholt und so überall bekannt. Seit dieser Zeit nahm die Ausbreitung des Festes rasch zu, in manchen Chroniken ist davon die Rede, viele Ordenskapitel und Bischöfe erließen darüber Vorschriften und regelten die Feier. Zwischen 1307 und 1330 wird sie in den meisten Kirchen begangen worden sein; nur verhältnismäßig wenige werden erst nachher damit begonnen haben.

<sup>260</sup> Nur ein Bruchstück ist erhalten. *Noveritis Urbanum IV... suo tempore Festum ss. Corporis D. N. I. Chr. Salvatoris feria quinta quotannis post octavam a Pentecoste solennissime celebrandum instituisse, ritu et processu sicut eiusdem Breve de anno 1264 Id. Sept. datum cum scito adiecto indicatura minime caret. Nobis autem compertum decentissimum hoc festum tam valde necessarium quam saluberrimum in dioecibus vestris neutiquam celebrari...* S. J. Ehrhardt, *Neue diplomat. Beyträge zur Erläut. der alten niederschles. Gesch. u. Rechte* (Bresslau 1773) 159. Zur Zeit der Fälschung war also das Fest in den beiden Bistümern noch nicht eingeführt. Da der Bischof von Naumburg 1322 nach ihm datierte (oben S. 118), müßte die Fälschung zwischen 1311 und 1322 gemacht und das Fest während dieser Zeit eingeführt worden sein. Ganz falsch ist natürlich, was J. H. Weser sagt: „Erst unter Nikolaus V. (1447—1455) wurde es in diesen Diözesen (Merseburg und Cizenheim) eingeführt.“ *Hist.-diplomat. Jahrbuch zur Prüfung der Urkunden* (Zürich 1779) unter „Fronleichnamstag“.

<sup>261</sup> *Omnibus qui in feriis Patronorum huius ecclesie... et in Festo ss. Corporis D. N. I. Chr. Salvatoris per Urbanum IV praedecessorem nostrum b. feria quinta quotannis post octavam a Pentecoste solennissime celebrandi institutum eandem ecclesiam visitaverint..., 3 annos et totidem quadragenas... relaxamus.* Ehrhardt a. a. O. 154. Regest auch *Codex diplomat. Silesiae* 16 (1892) n. 3240.

<sup>262</sup> *Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA* 4 (1888) 429.





## Mysteriengegenwart.

Von Odo Casel OSB (Maria Laach).

Das Wort „Mysteriengegenwart“ ist eigentlich eine Tautologie, da eine „Gegenwart“ zum Wesen des Mysteriums gehört. Da wir aber heutzutage den Sinn für den Begriff „Mysterium“ weithin verloren haben, da ferner das Wort „Mysteriengegenwart“, wenn im ersten Teile betont, eine spezifische Art der Gegenwart, wie sie eben nur im Mysterium statthaben kann, besagt, so sei das Wort immerhin in der Überschrift festgehalten.

Was der Ausdruck sagen will, hat das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft immer mehr herauszuarbeiten versucht, und zwar als den eigentlichen Kern christlicher Liturgie. Die Liturgiewissenschaft hat dadurch neuen Auftrieb erhalten. Die neue und neueste Zeit hat ausgezeichnete Ergebnisse auf dem Gebiete der Liturgiewissenschaft gefördert. Wir brauchen nur Namen wie Edm. Bishop und Anton Baumstark zu nennen, um die außerordentlichen Fortschritte der Liturgiegeschichte zu erkennen. All dieses blühende Wachstum, besonders in der Erkenntnis „vom geschichtlichen Werden der Liturgie“ (um an den Titel von Baumstarks schönem Buche anzuknüpfen), suchte aber gleichsam noch den ragenden Stamm, an den es sich anschließen, an dem es sich aufranken, den es zum Mittelpunkt machen könnte. Dieser Wesenskern, der die Jahresringe der Geschichte um sich legte, scheint gefunden in dem „Mysterium“, d. h. in der Erkenntnis, daß die christliche Liturgie der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie ist, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole. Dieser Gedanke gibt nicht nur dogmatisch-theologisch die letzte Sinnbegründung des Kultes, sondern beleuchtet auch sein Entstehen, seine Form, seine Entwicklung, ja auch das Auftreten neuer, von den traditionellen abweichender Formen aufs klarste. Denn das Wort „Mysterium“ schon leitet den geistigen Blick an, die Beziehungen des christlichen Kultes zum jüdischen und heidnischen Kulte, besonders zu der Religion des in der ersten christlichen Zeit blühenden Hellenismus, zu betrachten; es charakterisiert ferner sofort die Form der Liturgie als ein Symbol göttlicher Tat; es ist zugleich ein Prüfstein zur Unterscheidung zwischen echter und abgeleiteter Liturgie.

Die Idee ist nicht neu; sie ist so alt wie die Kirche Christi. Aber während die alte Kirche ganz im Mysterium lebte und die Kirche auch heute das Mysterium zum Mittelpunkt ihres Wesens und Handelns hat, ist das neuzeitliche Denken ihm nicht günstig. Mysterium bedeutet göttliche Tat in der Ekklesia, also objektive Tatsachen, die in einer Gemeinschaft und für sie geschehen und daher einen überindividuellen Ausdruck im Gemeinschaftsdienste finden. Die Formel der neueren Religiosität aber heißt: „Gott und die Seele“, wobei der Ton auf „Seele“ ruht<sup>1</sup>. Dort herrschen die Begriffe: Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, Christus der Kyrios, Ekklesia als Leib Christi, Liturgie als *opus dei*, Pneuma als gemeinsamer und überpersönlicher Besitz; hier: Gott, das höchste Gut, und die einsame Seele, die nach ihrem Gott ringt; Liebessehnsucht und Liebesverschmelzung. Es ist klar, daß solche Geisteshaltung Mühe hat, sich in das „Mysterium“ hineinzudenken, noch mehr, es praktisch mitzuleben. Es scheint zuviel gefordert, von der Individualität so sehr abzusehen, wie es das „Mysterium“ scheinbar verlangt. Ja es scheint überhaupt kaum mehr faßbar, daß die modern verfeinerte Seele mit all den außerordentlich ausgebildeten Methoden des geistigen Lebens wieder zur erhabenen, aber einfachen Größe des Mysteriums zurückkehren sollte. Es wäre wie ein Verbanntwerden aus lieblichen, bebauten Tälern auf die erschreckende Höhe und Majestät ragender Berggipfel; ein Hinausgestoßenwerden aus allen Reichtümern der Kultur in die primitive Lebensform der Wüste.

Und doch liegt in unserer Zeit eine Sehnsucht nach dem „Mysterium“. Die Quellen des Humanismus und Individualismus sind trotz äußerer Hochflut des Unterlaufes am Versiegen. Der menschliche Geist ist der ausgeklügelten und überfeinerten Methoden auch auf dem Gebiete der Frömmigkeit müde; er strebt wieder nach Weite, Größe, Natürlichkeit, Einfachheit, Monumentalität. Und wird dadurch etwa jener neuzeitlichen Form jeder Wert versagt? Keineswegs! Was an ihr wertvoll war, geht nicht unter, wie nichts wirklich Hohes und Edles völlig stirbt. Es geht in die neubelebte alte Form mit über, schmückt und bereichert sie. Aber es muß sich unterordnen; es kann nicht mehr den Vorrang beanspruchen, den es seit der Renaissance besaß.

Jede neue Idee stürmt zuerst wie der Lenzsturm mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit heran. Darin liegt ihre Kraft, ihr Siegesmut. Hätte

<sup>1</sup> Vgl. M. Schlüter-Hermkes, *Die hl. Teresa von Avila und der europäische Geist* (Hochl. 26 [1928/29] II. S. 176 ff.): „Teresa hat . . . der von Gott abschwingenden Bewegung des Humanismus den echten Humanismus entgegengestellt... Teresa hat den Wert und die Schönheit der menschlichen Seele neu entdeckt. Sie hat den Weg zur Vereinigung von Gott und Seele aufgewiesen, der für das religiöse Leben des Abendlandes klassisch geworden ist... Die deutsche Mystik legt in der Beziehung Gott-Seele den Akzent auf Gott. Ihre Darstellung ist daher spekulativ. Die spanische Mystik, Teresas Lehre insbesondere, legt den Wert auf Seele. Sie ist positiv, praktisch und realistisch...“ (Letzte Sperrung von mir.)

sie diese scheinbare Einseitigkeit nicht, so wäre sie von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Aber es könnte dadurch auch manches Gute mit zerstört werden. Es ist daher, aufs Ganze gesehen, durchaus nützlich, wenn die Vertreter des zur Zeit Herrschenden ihr Erbe stützen und verteidigen. So wird allmählich der Ausgleich gefunden in einem fruchtversprechenden Sommer.

Unrecht und unklug aber ist es, wenn nun die neu sich durchsetzende Idee von den Vertretern des augenblicklichen Besitzes vollständig mißverstanden und herabgesetzt wird; wenn sie mit reaktionären Mitteln bekämpft oder gar lächerlich gemacht wird. Eine solche Geisteshaltung setzt sich der Gefahr aus, vollständig ausgeschaltet zu werden.

J. B. Umberg SJ hatte in einem Aufsatz der Zeitschr. f. Aszese und Mystik<sup>2</sup> die neuauftlebende Mysterienfrömmigkeit, die er „Mysterien'-Frömmigkeit“ nannte und mit einem Fragezeichen versah, als einen Schaden für die Kirche bezeichnet: „Es wäre unseres Erachtens kein Segen für die katholische Aszese und Mystik, wenn man sich die den heidnischen 'Mysterien' entsprechende Seelenhaltung aneignen und auf die christlichen liturgischen Feiern, wenn auch in veredelter Form, übertragen wollte“ (S. 366). In einer Antwort darauf unter dem Titel *Mysterienfrömmigkeit*<sup>3</sup> wies ich nach, daß U. die Mysterienfrömmigkeit mißverstanden und mißdeutet habe, indem er sie konstant als die Übertragung einer heidnischen Seelenhaltung in die christliche Liturgie hinein auffaßte, während es sich nur darum handelt, den Begriff des Mysteriums mit Hilfe der Religionsgeschichte festzustellen. Ferner zeigte ich, wie U. bei der Frage nach der Existenz des Mysterienbegriffes im Christentum, die nur aus der Tradition gelöst werden kann, von dieser vollständig „absah“ und glaubte, durch die leichte Erledigung eines (nicht von mir vertretenen) spekulativen Erklärungsversuches der Mysteriengegenwart die ganze These endgültig vernichtet zu haben. Demgegenüber wies ich auf die theologische Behandlung der Frage hin, d. h. jene, die auf der Lehre der Kirche, Schrift und Tradition aufbaut und auf Grund dessen die theologische Begründung und Verknüpfung sucht. Außerdem erbrachte ich in einer größeren Arbeit<sup>4</sup> den Traditionsbeweis, indem ich außer der liturgischen Bezeugung einen wirklichen *consensus Patrum et Theologorum* in der Lehre von dem Mysteriencharakter der Messe aufzeigte, und knüpfte daran theologische Darlegungen. In einem neuen Angriff auf diese beiden Aufsätze unter dem Titel *Die These von der Mysteriengegenwart*<sup>5</sup> wiederholt U. trotzdem den oben zitierten Satz. Es ergibt sich daraus, daß er auch heute trotz meiner ausführlichen Widerlegung, bei der ich ihm sogar Mißdeutungen durch Einschreibungen von Worten nachwies<sup>6</sup>, noch immer nicht den Sinn der These, über die er schreibt, verstanden hat. Man muß daher von vornherein befürchten, daß seine ganze Darlegung auf einer nicht tragfähigen Grundlage

<sup>2</sup> 1 (1926) 351—366.

<sup>3</sup> Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 4 (1927) 101—117.

<sup>4</sup> Jb. f. Lit.wiss. 6 (1926) 113—204.

<sup>5</sup> Zeitschr. f. kath. Theol. 52 (1928) 357—400.

<sup>6</sup> S. Bonner Zeitschr. S. 101 A. 1.

beruht. Dieser Eindruck verstärkt sich bis zu einem ungewöhnlichen Maße, wenn man in dem Aufsatz liest, wie U. meinen Hinweis auf den sakramentalen Charakter des Mysteriums (den schon das Wort besagt)<sup>7</sup>, zwar erwähnt, aber nicht auswertet und aus dieser Verkenntung des Begriffes heraus zu ganz sinnlosen Folgerungen kommt, die er aber nun der Mysterienlehre und damit der Tradition aufbürdet. Durch diesen Fehler der Methode U.s bin auch ich gezwungen, mehr, als mir lieb ist, kritisch vorzugehen und die Methode U.s ins Licht zu setzen, auch vieles zu wiederholen, was eigentlich schon gesagt ist. Im Ganzen genommen aber werde ich es vorziehen, die Mysterienlehre positiv darzulegen und sie dadurch aufs beste zu verteidigen.

Zunächst ist schon die Art, wie U. über seinen Artikel und meine Antwort berichtet, seltsam<sup>8</sup>. Wer beides nicht gelesen hat, muß nun glauben, als habe er zwei Gründe gegen die Mysterienlehre vorgebracht und beide hätte ich angenommen. Erstens die Nichtigkeit jener Erklärung der Art und Weise, wie einstige Tatsachen gegenwärtig gemacht werden könnten, aus der Allgegenwart des Logos. Diese habe ich selber überhaupt nie vertreten und habe sie in meiner Antwort an U. als nicht stichhaltig, aber auch als nicht zur Sache gehörig bezeichnet, weil es sich ja überhaupt nicht um Repristinierung historischer Tatsachen handelt, diese vielmehr nur einem Irrtum U.s ihre Existenz verdankt. — Zweitens habe er das dogmatische Bedenken vorgebracht, den antiken Mysterien komme eine Wirksamkeit *ex opere operantis* zu, die christlichen Sakramente aber wirkten *ex opere operato*; daraufhin hätte ich das Mitagieren des einzelnen Mysten stillschweigend fallen lassen und es auf die Kirche beschränkt. Dazu ist zu bemerken, daß die Frage nach einer Wirksamkeit *ex opere operantis* oder *operato* bei den heidnischen Mysterien eine rein geschichtliche Frage ist, daß es außerdem sehr bedenklich ist, mit scholastischen Termini an Fragen antiker Geschichte heranzugehen; ferner daß nicht alle christlichen Mysterien Sakramente sind, sondern viele von ihnen Sakramentalien, die *ex opere operantis* wirken, daß ferner ich nichts von dem „Mitwirken“ habe fallen lassen, dies vielmehr wieder betont habe, mit der Beifügung, es sei eine Frage für sich, wie die einzelnen Stände in der Kirche mitwirken<sup>9</sup>. Ferner, wenn nach U. die „Kirche“ mitwirkt, ist das nur der Klerus? Die Kirche wirkt ihre Sakramente und besonders das Meßopfer durch die Priesterschaft; aber alle Glieder wirken, zumal beim Opfer, mit als das „heilige Priestertum“, das berufen ist, „pneumatische Opfer darzubringen“<sup>10</sup>. Das ist ein wirkliches priesterliches Mitwirken und Mitopfern der ganzen Kirche, weshalb auch Hieronymus von dem *sacerdotium laici* spricht<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Ebda 107—110.

<sup>8</sup> Zeitschr. f. k. Th. 357 f.

<sup>9</sup> Bonner Zeitschr. 114 f. Beachte dort auch die Zitate aus ten Hompel; ferner Fr. Diekamp, *Kath. Dogmatik III*<sup>3</sup> (1922) 34: „Wenn wir den Sakramenten die Wirksamkeit *ex opere operato* zuschreiben, so schließen wir das *opus operantis* keineswegs aus. Dieses ist vielmehr bei Erwachsenen eine notwendige Disposition auf die sakramentale Gnade.“

<sup>10</sup> I Petr. 2, 5. Vgl. dazu E. Krebs, *Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes* (1924), der lehrt, die Priester seien die Werkzeuge, deren sich Christus und die Kirche bediene, um das Opfer darzubringen; das eigentliche Opferpriestertum aber liege bei allen Gliedern der Gesamtkirche. Vgl. Jb. 5 Nr. 877.

<sup>11</sup> *Adv. Lucif.* 2 al. 4; vgl. auch Th. Michels, oben S. 76 ff.



Doch gehen wir mit Beiseitelassung der Einzelpolemik zur Hauptsache! In letzter Linie handelt es sich, wie auch U. jetzt richtig herausgefühlt hat, um die sakramentale Idee. Was ist ein Sakrament Christi, und was bedeutet es in der Kirche?

Was U. uns darüber sagt, ist dürftig. S. 358 ff. will er „kurz und klar“ angeben, „was in der Theologie [d. h. in der Theologie, der U. folgt!] unter ‘sakramentaler Seinsweise’ verstanden wird. Der Begriff der sakramentalen Seinsweise besagt ein Doppeltes: 1. Das Ding, dem die sakramentale Seinsweise zukommt, ist unter äußeren Hüllen verborgen, wie z. B. der Leib und das Blut Christi unter der äußeren Gestalt von Brot und Wein. Die äußere Hülle hat, meistens wegen ihrer natürlichen Ähnlichkeit mit dem unter ihr verborgenen Gegenstand, die Rolle des Zeichens oder Bildes oder Symbols zu spielen und auf die sonst nicht wahrnehmbare Gegenwart des verborgenen Gegenstandes hinzuweisen“. Vorläufig sei hier bemerkt, daß diese Auffassung von dem Zeichen im Sakrament keineswegs genügt. Zunächst scheint U. von den Worten, die doch unbedingt (als Form) zu dem sakramentalen Zeichen gehören, ganz abzusehen. Dann stellt er die Bedeutung des materiellen Zeichens so dar, als ob dies dem Sakrament etwas Äußerliches wäre („äußere Hüllen“ usw., unter denen eine Gnade verborgen ist). Tatsächlich ist aber das Zeichen (Form und Materie) dem Sakrament wesentlich. *Sacramentum est in genere signi* (S. Th. III q. 60 a. 1). — Auch die Bedeutung des Zeichens faßt U. unvollkommen auf, wenn er meint, die „äußere Hülle“ habe, „meistens (!) wegen ihrer natürlichen Ähnlichkeit mit dem unter ihr verborgenen Gegenstand, die Rolle des Zeichens oder Bildes oder Symbols zu spielen usw.“ (s. oben). Da das Sakrament *in genere signi* ist, so muß das Zeichen immer und wesentlich die innere Gnade sinnbilden, da das Sakrament ja nur jene Gnade bewirkt, die es sinnbildet (darüber noch mehr weiter unten!). Zeichen und Gnade sind also viel inniger verbunden, als es nach den Darlegungen U.s aussieht. Man erkennt schon hier, daß U., obwohl er im Namen der Theologie zu reden vorgibt, einer bestimmten theologischen Anschauung folgt, die aber nicht der älteren Theologie entspricht, nämlich der moralischen Wirksamkeit der Sakramente huldigt, wonach allerdings das Zeichen etwas der sakramentalen Gnade Äußerliches und nicht wesentlich Verbundenes ist. Hält man mit S. Thomas die Sakramente als Instrumente mit physischer Wirksamkeit fest, so wird man schon die Bedeutung des Zeichens tiefer fassen. Doch zunächst noch zu U.s zweitem Teil der Definition sakramentaler Seinsweise: „Der unter den symbolisierenden Hüllen verborgene körperliche Gegenstand hat nicht seine natürliche Daseinsweise. Die ausgedehnten Dinge sind, solange sie ihre natürliche Daseinsweise besitzen, derart durch den Raum ausgestreckt, daß in verschiedenen Teilen des Raumes auch verschiedene

Teile des ausgedehnten Dinges sind. So ist bei unserem Körper der rechte Arm in einem anderen Teile des Raumes als der linke oder als ein Fuß, unbeschadet der Einheit oder Zusammengehörigkeit aller Glieder unseres Leibes. Anders unsere Seele. Sie hat keine Ausdehnung und keine Teile, ist aber trotzdem in unserem ganzen Leibe, und zwar so, daß die ganze Seele im ganzen Leibe ist und aber auch die ganze Seele in jedem Teile des Körpers. Die Art nun, wie die Seele im Körper gegenwärtig ist, heißt man vielfach *praesentia definitiva*, während die Gegenwart des natürlichen Körpers im Raume allgemein *praesentia circumscriptiva* genannt wird. Die sakramentale Seinsweise besagt nun, unter Ausschluß der *praesentia circumscriptiva*, die vorher genannte *praesentia definitiva*, d. h. eine solche Gegenwart unter den symbolisierenden Hüllen, daß das an sich und seiner Natur nach mit seinen verschiedenen Teilen auch verschiedene Teile des Raumes ausfüllende Ding nunmehr, ähnlich wie die Seele, ganz im ganzen Raume ist, aber auch ganz in jedem Teile des Raumes. Was am Körper geändert ist, das ist die *Ausdehnung* und die von der Ausdehnung abhängige natürliche Fähigkeit, auf andere ausgedehnte Wesen einzuwirken oder von solchen äußere Einwirkungen zu empfangen.“ Zunächst bezieht sich diese Darlegung nur auf das Altarssakrament, nicht auf die anderen Sakramente; denn nur bei der Eucharistie handelt es sich um das Gegenwärtigwerden einer körperlichen Substanz. Dann ist auch hier wiederum eine bestimmte Ansicht als die Theologie bezeichnet. Andere Schulen lehnen die Bezeichnung *praesentia definitiva* für die hl. Eucharistie ab, weil dadurch die Gegenwart Christi auf den einen Altar beschränkt würde; so z. B. Thomas III q. 76 a. 5 ad 1: *Dicendum quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive . . .*<sup>12</sup> Es handelt sich vielmehr um eine sakramentale Seinsweise ganz eigener Art; das Tridentinum sagt daher Sess. 13 cp. 1, daß Christus *iuxta modum existendi naturalem* zur Rechten des Vaters sitze und zugleich *multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus*.

Was bedeutet dies: *praesens sua substantia*? — Die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi beruht nach der Lehre des hl. Thomas, die er III q. 76 *De modo quo Christus est in hoc sacramento* entwickelt, darauf, daß der Leib Christi im Sakrament *secundum modum substantiae* gegenwärtig ist. III q. 76 a. 3: *quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiua ex vi realis concomitantiae, corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, id est per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum*,

<sup>12</sup> Vgl. dazu Fr. Diekamp, *Kath. Dogm.* III <sup>3</sup> (1922) 149 ff.

*id est non per modum illum, quo quantitas dimensiua alicuius corporis est sub quantitate dimensiua loci. Manifestum est autem, quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur . . . et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis . . . Vgl. a. 4 und 5. Die quantitas dimensiua nimmt an dieser Gegenwartsweise secundum modum substantiae teil: a. 4 ad 1: Quia ex ui huius sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiua eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiua corporis Christi est in hoc sacramento non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in tota et singulae partes in singulis partibus), sed per modum substantiae, cuius natura est, tota in toto et tota in qualibet parte. Diese Seinsweise ist spiritualis, d. h. sie ist die den geschaffenen Geistern eigentümliche Gegenwart; deshalb sagt Thomas In sent. 4 d. 10 q. 1 a. 3 sol. 3 ad 3: Corpus Christi . . . non est spiritus, sed participat quantum ad aliquid proprietatem spiritus secundum comparisonem ad species sub quibus continetur<sup>13</sup>. Aus der sakramentalen Seinsweise ergeben sich Folgerungen: Accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia, ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramentum neque ad corpora, quae ipsum circumstant . . . (a. 7). Q. 81 a. 4 fragt Thomas: utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset seruatum uel consecratum, ibi moreretur und bejaht dies mit der Begründung: corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non e o d e m m o d o. Nam in propria specie contingit circumstantia corporis per proprias dimensiones, non autem prout est in hoc sacramento . . . et ideo quicquid pertinet ad Christum secundum quod in se est, potest attribui ei et in propria specie et in sacramento existenti, sicut uiuere, mori, dolere, animatum uel inanimatum esse et cetera huiusmodi; quaecumque vero conueniunt ei per comparisonem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari et cetera huiusmodi . . . Er ergänzt das ad 1: passio conuenit corpori passo per comparisonem ad agens extrinsecum, et ideo Christus secundum quod est sub hoc sacramento, pati non potest, potest tamen mori.*

Die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas, der das Tridentinum sich angeschlossen hat, ist also, daß im Sakramente wegen der sakramentalen Seinsweise *per modum substantiae* Christus wohl das erfahren kann, was ihn selbst betrifft, nicht aber die Einwirkung äußerer Körper. Er kann nicht *pati*, d. h. von anderen Personen geschlagen usw. werden, wohl aber *mori*, d. h. sterben. Wenn etwa eine beim letzten Abendmahle konsekrierte Hostie zur Zeit der Passion des Herrn aufbewahrt worden

<sup>13</sup> Zitat von Diekamp a. a. O.



wäre, dann hätte Christus in der Hostie alles miterlebt, was er in seiner natürlichen Seinsweise erlitt, aber ohne die äußeren Einwirkungen. Er hätte nicht gelitten, aber er wäre gestorben.

Doch ist das nicht ein Widersinn? Bei Christi Tod handelt es sich doch um einen gewaltsamen Tod, der ohne die Einwirkung anderer Personen „undenkbar“ ist<sup>14</sup>. Und man beachte, daß es sich in der Annahme des hl. Thomas nicht um das Sterben *in mysterio*, um das sakramentale Sterben handelt, wie es die Mysterienlehre festhält, sondern um das reale natürliche Sterben, aber innerhalb des Sakramentes. Und trotzdem sagt Thomas: Christus konnte im Sakramente *non pati, sed mori*<sup>15</sup>.

Der Leser dieser Arbeit, der den Aufsatz U.s gelesen hat, wird schon hier erkennen, daß mit der Annahme dieser thomistischen Doktrin U.s ganzes Angriffssystem ins Nichts zusammenfällt. Denn sein Gegenbeweis geht ja gerade darauf hinaus, daß im Falle der Richtigkeit der Mysterienlehre mit Christi Tod alle Personen und Begleitumstände der historischen Passion gegenwärtig werden müßten, was absurd sei. Thomas sagt ihm, daß das nicht einmal bei dem realen Tode, wenn er sich innerhalb des Sakramentes vollzöge, notwendig wäre. Wieviel weniger also bei dem Sterben *in mysterio*, dem sakramentalen Sterben!

U. hat die Klippe, an der er scheitern sollte, vorübergehend selbst gestreift und gefühlt. Er schreibt S. 359: „Was am Körper [bei der *praesentia definitiva*, nach U.] geändert ist, das ist die Ausdehnung und die von der Ausdehnung abhängige natürliche Fähigkeit, auf andere ausgedehnte Wesen einzuwirken oder von solchen äußere Einwirkungen zu empfangen“ (letzte Sperrung von mir). Er zitiert dann Thomas 3 q. 81 a. 4: *Quidquid pertinet . . . flagellari et cetera huiusmodi* (s. oben) und fährt fort: „Die metaphysischen Seinsgesetze, soweit diese nicht von der Ausdehnung des Körpers bedingt sind, finden auch auf einen Körper Anwendung, der irgendwo die *praesentia definitiva* oder die bloß [sic!] sakramentale Daseinsweise besitzt.“ Im folgenden<sup>16</sup> vergißt aber U. seine eigene Fest-

<sup>14</sup> So U. S. 364!

<sup>15</sup> Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß unsere Erlösung nicht durch das *pati*, sondern durch das *mori* geschah. Trid. sess. XXII cp. 1: *Deus et Dominus noster etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illis redemptionem operaretur . . .*

<sup>16</sup> Gleich nach den eben zitierten Sätzen stehen einige, die kurz zurecht gerückt werden müssen. U. schreibt: „Die gesamte frühere Theologie hielt die Gegenwart eines früheren Zustandes bei einem sakramental gegenwärtigen Agens für ausgeschlossen.“ Was hat das mit der Mysterienlehre zu tun, die doch gar nicht von Zuständen, sondern von Handlungen spricht? Die von U. dann zitierte Stelle Th. III q. 81 a. 4 (s. oben) will auch gar nicht zunächst jene Möglichkeit der Gegenwart eines früheren Zustandes leugnen, sondern hervorheben, was *vis sacramenti* in der Eucharistie zugegen ist, und was *vi concomitantiae*: *Vi sacramenti* ist tatsäch-



stellung total und kommt dadurch zu den lächerlichen Konsequenzen, die er der Mysterienlehre auflädt, um sie ad absurdum zu führen.

Doch um die Haltlosigkeit der These U.s aus den letzten Gründen zu verstehen, fragen wir, wie denn Thomas zu seiner zunächst „undenkbar“ erscheinenden Aufstellung kam. Wir antworten: Aus seiner von den hl. Vätern überkommenen tiefen Erfassung der sakramentalen Idee, und suchen dies kurz zu beleuchten.

Als der Herr seinen Aposteln seine sichtbare Gegenwart entzog, hinterließ er ihnen als Grundlage der Kirche den Glauben und die Sakramente; in beiden werde er selbst immer bei ihnen sein: „Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern, sie taufend im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, sie lehrend, alles das einzuhalten, was ich euch aufgetragen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions“ (Mt. 28, 19f.). Der hl. Leo d. Gr. sagt daher: „Der Herr verbürgt uns seine Gegenwart (*spondet nobis Dominus praesentiam suam*), indem er sagt: ‘Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions’ (Mt. 28, 20). Denn nicht umsonst hatte der heilige Geist durch Isaias gesagt: ‘Siehe, eine Jungfrau wird im Schoße empfangen und einen Sohn gebären; und sie werden seinen Namen Emmanuel nennen d. h. Mit uns ist Gott’ (Is. 7, 14). Jesus erfüllt also die Bedeutung seines Namens; der in die Himmel emporstieg, verläßt nicht die als Söhne Angenommenen; der zur Rechten des Vaters sitzt, derselbe ist der Bewohner des ganzen Leibes (*idem totius habitator est corporis*); eben der stärkt unten zur Geduld, der oben zur Glorie einlädt“<sup>17</sup>. Diese Gegenwart Christi in der Kirche wurde durch die Himmelfahrt nur noch stärker und intimer: „Damals wurde der Menschensohn, der Gottessohn in einer noch hervorragenderen und heiligeren Weise offenbar, als er sich in die Glorie der väterlichen Majestät zurückzog, und in einer unaussprechlichen Weise begann er damals der Gottheit nach

lich ein früherer Zustand zugegen, nämlich *Christus passus*, und nur *vi concomitantiae* der ganz verklärte Herr. Die Ansicht der Kirche (Trid. sess. XIII cp. 3) wird auch nicht klar ausgedrückt, wenn U. ihr die Absicht zuschreibt, zu erklären: „daß ‘*vi naturalis illius connexionis et concomitantiae*’ nur das unter den sakramentalen Gestalten zugegen ist, was gleichzeitig mit dem auch anderswo existierenden Wesen verbunden ist“ (U. S. 360); das Trid. sagt vielmehr, daß *ex vi verborum* unter der Gestalt des Brotes der Leib und der des Weines das Blut vorhanden sei; daß aber *vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur*, der Leib auch unter der Gestalt des Weines, das Blut auch unter der Gestalt des Brotes und mit beiden die Seele, ferner die Gottheit wegen der hypostatischen Union mit Leib und Seele, zugegen sei. Die von U. unterstrichenen „nur“ und „gleichzeitig“ sind an sich nicht falsch, gehören aber nicht zum Thema und sind von U. nur seiner Argumentation wegen hervorgehoben.

<sup>17</sup> Sermo 72, 3 PL 54, 391.

mehr gegenwärtig zu werden, da er der Menschheit nach ferner rückte (*coepit esse diuinitate praesentior, qui factus est humanitate longinquior*). Damals begann der \*Glaube mit dem Schritt des Geistes zu dem Sohne, der dem Vater gleich ist, hinzutreten und der Berührung der körperlichen Substanz in Christus, gemäß der er geringer ist als der Vater, nicht mehr zu bedürfen. Denn wenn auch die Natur des verklärten Leibes blieb, so wurde der Glaube der Gläubigen doch dorthin gerufen, wo der dem Erzeuger gleiche Eingeborene nicht mit fleischlicher Hand, sondern mit der geistlichen Einsicht berührt werden sollte . . .<sup>18</sup> Dies aber geschieht durch den Glauben und die Mysterien, wie Leo kurz vorher sagte: „Damit wir dieser Seligkeit (d. h. jener, die denen verheißten ist, die nicht sehen und doch glauben) teilhaftig werden könnten, hat unser Herr Jesus Christus seiner körperlichen Gegenwart ein Ende gemacht. Er hatte zuerst alles vollendet, was für die Predigt des Evangeliums und für die Mysterien des Neuen Bundes notwendig war, und stieg dann vierzig Tage nach der Auferstehung vor den Augen der Jünger zum Himmel empor. Dort wollte er zur Rechten des Vaters bleiben, bis die Zeit, die Gott für die Vermehrung der Kinder der Kirche vorherbestimmt hat, vorbei ist und er im selben Fleische, in dem er emporstieg, ankommt, um die Lebendigen und die Toten zu richten. Was also von unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen (*quod itaque redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit*); und damit der Glaube adeliger und fester sei, folgte auf die Schau die Lehre, deren Autorität die Herzen der Gläubigen, erleuchtet von den himmlischen Strahlen, folgen sollten“<sup>19</sup>. An die Stelle körperlicher, sichtbarer Gegenwart ist also die geistige Gegenwart im Glauben und in den Mysterien getreten, die aber deshalb nicht schwächer als jene, sondern stärker ist, weil sie ganz auf dem Geiste beruht. Auch das Fleisch des Herrn ist jetzt pneumatisch geworden: „Die Auferstehung des Herrn ist nicht das Ende des Fleisches, aber dessen Umwandlung; durch die Vermehrung der Kraft ist die Substanz (des Fleisches) nicht verzehrt worden. Die besondere Eigenschaft ist dahin, nicht die Natur; leidensunfähig wurde der Leib, der gekreuzigt werden konnte; unsterblich wurde er, der getötet werden konnte; unverweslich, der verwundet werden konnte. Und deshalb heißt es mit Recht (II. Kor. 5, 16), daß man das Fleisch in dem Zustand, in dem es bekannt war, nicht (mehr) kenne; denn nichts Leidensfähiges, nichts Schwaches blieb an ihm zurück, und so ist es dem Wesen nach Fleisch, der Glorie nach nicht mehr Fleisch . . .“<sup>20</sup> So zeigt sich in den Mysterien nicht die Niedrigkeit, sondern die „göttliche Kraft“ des verklärten Fleisches: „Das Kreuz Christi, das zur

<sup>18</sup> Sermo 74, 4 PL 54, 398 f.

<sup>20</sup> Sermo 71, 4 ebda 388.

<sup>19</sup> Sermo 74, 2 ebda 398.

\* Das Handexemplar des Verfassers ergänzt: tiefer unterrichtete.

Heilung der Sterblichen eingesetzt wurde, ist sowohl ein Mysterium wie ein Vorbild (*sacramentum est et exemplum*): ein Mysterium, in dem sich Gotteskraft erfüllt (*sacramentum quo uirtus impletur diuina*); ein Beispiel, das die menschliche Frömmigkeit anregt . . .<sup>21</sup> Die Mysterien schöpfen ihre göttliche Kraft also aus den historischen Taten Christi, gehen aber über deren moralische Beispieleskraft weit hinaus, indem sie „göttliche Kraft“ vermitteln. Die Erlösungstat offenbart im Mysterium ihren ewigen, göttlichen Sinn. Deshalb sagt Leo: „Nicht die Bilder zeitlicher Dinge sollen uns in Anspruch nehmen, Irdisches soll nicht unsere Beschauung vom Himmlischen auf sich selbst ablenken. Als vergangen sollen wir betrachten, was zum größten Teile nicht mehr ist. Unser Geist, achtsam auf das Bleibende, soll dorthin seine Sehnsucht richten, wo, was dargeboten wird, ewig ist . . .“<sup>22</sup>

Was wir hier mit den Worten des meisterhaften Lehrers des kirchlichen Dogmas ausgedrückt haben, ist uralter und eigenster Besitz der Kirche. Christus erschien der Kirche seit seiner Erhöhung in doppelter Gestalt: Als der historische Mensch Jesus, dessen Gottheit noch verhüllt war, als er von der Jungfrau als Kind geboren wurde, als er verborgen zu Nazareth lebte, als er lehrend und Liebe übend durch die Fluren Palästinas wandelte, als er am Kreuze hing und starb; und dann als der Kyrios Christos, der durch seine Passion hindurch zum Vater und zur ewigen Verklärung ging, der auch seiner Menschheit nach jetzt der Kyrios ist, dessen Name über allen Namen ist und der zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzt. Diese Doppelgestalt aber ist ein und derselbe Jesus Christus, wie es Paulus Phil. 2, 5—11 meisterhaft schildert, wo er spricht von dem, der „sich selbst entleerte, die Gestalt eines Sklaven annahm und den Menschen gleich wurde; und der Gestalt nach als Mensch erfunden, erniedrigte er sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuze. Deshalb auch hat Gott ihn gar hoch erhöht und ihm den Namen über alle Namen gegeben, damit im Namen Jesu sich jedes Knie der Überirdischen, Irdischen und Unterirdischen beuge und jede Zunge bekenne: Jesus Christus ist der Kyrios in der Herrlichkeit Gottes des Vaters.“ Jesus ist zum Kyrios Christos geworden und als solcher, als das Pneuma, die Seele der Kirche, seines mystischen Leibes. Deshalb sagt Paulus: „Der Herr ist das Pneuma“<sup>23</sup> und ferner: „Wir kennen von jetzt ab niemanden mehr dem Fleische nach; wenn wir auch etwa Christus im Fleische gekannt haben, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so“<sup>24</sup>. Auch die Taten seiner Niedrigkeit erscheinen jetzt in neuem, göttlichem Lichte. Die demütige Geburt als Kind in Bethlehem — *γενόμενον ἐκ γυναικός*<sup>25</sup> — ist jetzt die glorreiche Epiphanie Gottes im Fleische zur Erlösung

<sup>21</sup> Sermo 72, 1 ebda 390.<sup>22</sup> Sermo 71, 5 ebda 388 f.<sup>23</sup> II Kor. 3, 17.<sup>24</sup> II Kor. 5, 16.<sup>25</sup> Gal. 4, 4.



und Heiligung allen Fleisches. Sein elender Tod am Holze der Schande ist jetzt das große und ewige Opfer, das der Sohn Gottes seinem Vater zur Entsühnung und Heiligung der Welt darbrachte. Die Passion erscheint jetzt nicht mehr als ein Verschwinden vor der Welt, als ein Scheitern aller Pläne Jesu, sondern als der Durchgang zur glorreichen Auferstehung und zum Thronen an der rechten Seite des Vaters als König und ewiger Hoherpriester. So ist denn die erste Periode des Lebens Jesu vorüber nach ihrem geschichtlichen Dasein und ihrer Niedrigkeit, aber sie dauert verklärt ewig fort in ihrem ewigen Werte. Deshalb sagt Ambrosius<sup>26</sup>: „Damals war er Mensch, dem Fleische nach, jetzt in allem Gott. Denn jetzt kennen wir Christus nicht mehr dem Fleische nach, aber die Gnade des Fleisches halten wir fest (*carnis gratiam tenemus*); ihn, den Erstling der Entschlafenen, kennen wir als den Erstgeborenen aus den Toten.“

*Carnis gratiam tenemus* — auch jetzt, wo der verklarte Herr im Himmel thront und von dort sein Pneuma der Kirche mitteilt, behalten seine geschichtlichen Taten ihren vollen Wert, ja zeigen ihn erst in vollem Maße. Denn die Kirche wird Kirche d. h. Braut Christi eben dadurch, daß sie das ganze Leben Christi mitlebt, und zwar, solange sie selbst noch in *statu viae* ist, zunächst sein Leben der Niedrigkeit, aber in der Kraft des Erhöhten<sup>27</sup>, ohne die jene keinen Wert vor Gott hätte. Christus ist für die Kirche „Weg, Wahrheit, Leben — niemand kommt zum Vater außer durch mich“<sup>28</sup>. Das ist nicht etwa bloß moralisch zu nehmen; nein, die Gleichnisse vom Weinstock und den Reben, vom Haupt und den Gliedern, von Bräutigam und Braut, die im Neuen Testament immer wiederkehren, beweisen deutlich eine physische Einheit, wie sie dazu auch von den Vätern immer wieder gelehrt wird. Erinnern wir nur an die herrlichen Worte des hl. Hilarius, der die physische Einheit von Vater und Sohn gegen die moralische Auffassung der Arianer verteidigt und dabei auf unsere physische Einheit mit Christus hinweist, die wir haben durch die *fides* und die *sacramenta* und besonders durch die Eucharistie, durch die Christus *naturaliter*, d. h. wesentlich in uns sei. Er fährt fort<sup>29</sup>: „Wie sehr wir in ihm sind durch das Mysterium der Teilnahme an seinem Fleische und Blute, das bezeugt er selbst mit den Worten: ‘Und diese Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber werdet mich sehen, weil ich lebe und auch ihr leben werdet; denn ich bin in meinem Vater, und ihr in mir, und ich in euch’<sup>30</sup>. Wenn er nur eine moralische Einheit (*uoluntatis tantum unitatem*) verstanden wissen wollte, weshalb hat er dann

<sup>26</sup> *De excessu fratris sui Satyri* II 91 PL 16, 1340 A.

<sup>27</sup> Vgl. meine ausführliche Darstellung dieses Gesichtspunktes Bonner Zeitschr. am Anm. 3 (oben) a. O. S. 112 f.

<sup>28</sup> Joh. 14, 6.

<sup>29</sup> *De trin.* VIII 15 ff.

<sup>30</sup> Joh. 14, 19 f.



eine Stufen- und Reihenfolge in der Vollendung der Einheit dargelegt<sup>31</sup>? Doch wohl deshalb: Der Glaube sollte daran festhalten, daß, während er (Christus) im Vater durch die Wesenheit der Gottheit sei, wir unsererseits in ihm seien durch seine leibliche Geburt und jener wiederum in uns durch das Mysteriensakrament; und so sollte durch den Mittler vollendete Einheit gelehrt werden, da ja, während wir in ihm wohnen, er im Vater wohnt und der im Vater Wohnende in uns wohnt; so sollten wir zur Einheit des Vaters hineilen, da ja er (der Sohn) in jenem wesenhaft gemäß der Zeugung ist, wir ferner in ihm wesenhaft sind und er in uns wesenhaft ist. Wie sehr aber diese Einheit in uns wesenhaft ist, hat er selbst bezeugt: 'Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, wohnt in mir und ich in ihm'<sup>32</sup> . . . Dies aber haben wir gesagt, weil die Häretiker, indem sie lügenhaft nur eine moralische Einheit zwischen Vater und Sohn behaupten, unsere Einheit mit Gott als Beispiel verwandten, als ob wir mit dem Sohne und durch den Sohn mit dem Vater nur durch den Dienst und den Willen zur Verehrung geeint wären und uns keine eigentümliche, wesenhafte Einheit durch das Sakrament des Fleisches und Blutes verstattet würde. Dagegen müssen wir wegen der uns erteilten Ehre des Sohnes und deshalb, weil der Sohn fleischlich in uns wohnt<sup>33</sup>, und da wir leibhaftig<sup>34</sup> und unzertrennlich mit ihm geeint sind, das Mysterium einer wirklichen und wesenhaften Einheit bekennen.“

Diese physische Einheit nun bezieht sich auf den Herrn in seiner doppelten Gestalt, die wir oben dargelegt haben und die im Grunde eine ist. Eine Einheit nur mit dem verklärten Herrn würde nicht genügen, weil der Herr zunächst in seiner Niedrigkeit der Heiland war und die Sünder erst zu dem Heiland und Erlöser (*σωτήρ και λυτρωτής*) gehen müssen. Ja sie können gar nicht sofort zu dem verklärten Kyrios hinzutreten, sondern müssen zuerst der Sünde und der Welt sterben, in Nachahmung und in der Kraft des gekreuzigten Herrn, von dem Paulus sagt: „Insofern er starb, starb er ein für allemal der Sünde.“ Paulus fährt fort: „Insofern er aber lebt, lebt er für Gott.“ Und die Christen müssen dies nacherleben: „So denkt auch ihr, daß ihr der Sünde tot, für Gott aber lebend seid in Christus Jesus“<sup>35</sup>. Ja Paulus spricht kurz vorher von einem „Sterben mit Christus“ (vgl. Phil. 3, 10), einem „Mitbegrabenwerden mit ihm“, einem „Mitgekreuzigtwerden“ (vgl. Gal. 2, 20) des alten Menschen, wobei der „Sündenleib zunichte gemacht“ wird. Der verklärte Herr aber „stirbt nicht mehr,

<sup>31</sup> Nämlich: 1. Ich im Vater; 2. Ihr in mir; 3. Ich in euch. Also 3 Stufen, aber an derselben Leiter; d. h. 3 Stufen physischer Einheit.

<sup>32</sup> Joh. 6, 56. *μένειν*, *manere* ist wohl besser mit „wohnen“ als mit „bleiben“ zu übersetzen.

<sup>33</sup> D. h. wegen der Menschwerdung.

<sup>34</sup> *corporaliter* = *οὐσιωδώς* = wesentlich.

<sup>35</sup> Röm. 6, 10 f.

der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn“<sup>36</sup>. Wie also soll der sündige Mensch mit ihm sterben, mit ihm gekreuzigt werden? Etwa bloß in Kraft einer von jenem stammenden Gnade? Das hieße nicht mitsterben. Oder etwa bloß moralisch? Aber Paulus spricht davon, daß die Christen beständig moralisch sich kreuzigen müssen<sup>37</sup>, und doch nennt er sie schon „tot der Sünde“<sup>38</sup>. Es muß also ein anderes Mitsterben gemeint sein, ein wesenhaftes, auf dem jenes moralische sich erst aufbaut, ja durch das es überhaupt erst möglich wird. Paulus nennt es ein „Eingepflanztwerden in ein Ebenbild seines (Christi) Todes“<sup>39</sup>, ein „Mitbegrabenwerden durch die Taufe in den Tod“<sup>40</sup>. Die Taufe gibt also die Möglichkeit, am Tode Christi teilzuhaben, obwohl der erklärte Christus nicht mehr stirbt. Soll man aber physisch mitsterben, so muß zuerst Christus physisch sterben. Wie aber kann der sterben, der im ewigen Leben ist? — Hier stehen wir an der Schwelle des Mysteriums! An den Worten Pauli ist nicht vorbeizukommen; man kann sie nicht deuten auf moralisches Mitsterben oder auf eine Applikation der Wirkungen des Todes Christi. Niemand kann mitsterben, wenn nicht jemand stirbt<sup>41</sup>. Da aber der historische Tod Christi vergangen ist, kann es sich nur um einen mystischen, aber deshalb nicht weniger realen Tod handeln. Denn der Christ muß tatsächlich der Sünde sterben; deshalb muß auch der Tod Christi real sein<sup>42</sup>. Andererseits kann es kein neuer Tod Christi sein, denn Christus starb „ein für allemal“; es kann also nur der historische Tod wieder hingestellt, gegenwärtig gemacht werden, damit der einzelne Sünder in diesen Tod eingetaucht werden und so zum Leben für Gott gelangen kann. Wie aber soll das geschehen? Die Weisheit Gottes fand den sakramentalen Weg. Das „Ebenbild des Todes“, von dem Paulus spricht, ist ein hl. Ritus, der den Tod Christi enthält und zugleich die Möglichkeit gibt, ihn mitzuleben, d. h. nach einer von der Antike vorbereiteten und von der Kirche vollendeten Terminologie: ein *Mysterium*.

Wir haben also im Mysterium der Taufe eine wahre Gegenwart des sterbenden und auferstehenden Herrn. Ist das aber nun nach der sakramentalen Idee so aufzufassen, als ob Christus in der Taufe (etwa im Taufwasser?) leiblich, wenn auch unsichtbar gegenwärtig werden und

<sup>36</sup> Ebda 9.<sup>37</sup> Ebda 12 ff. u. öfters.<sup>38</sup> Ebda 11.<sup>39</sup> Ebda 5.<sup>40</sup> Ebda 3. Vgl. Kol. 2, 12; ebda „miterweckt werden“ und 2, 13 „mitbelebt werden“ = Teilnahme an der Auferstehung. Vgl. Eph. 1, 5 f.<sup>41</sup> S. Th. III q. 79 a. 5 ad 1: *baptismus datur homini quasi commorienti Christo*.<sup>42</sup> Man komme hier nicht mit der Unterscheidung, Christus sterbe doch natürlich, d. h. durch Trennung von Leib und Seele, der Sünder aber geistig. Der Tod Christi hat in der Erlösung nur den geistigen Sinn; das Animalische kommt hier in Betracht nur als Instrument des Erlösungstodes, also eines geistigen, nicht animalischen Aktes. Wir sagen das, weil U. zwischen dem animalischen und dem „geistigen“ Tode nicht unterscheiden kann, siehe unten!

seinen Tod usw. wieder erleiden müßte, mit all den Begleitumständen, den umstehenden Personen usw.? Das wäre kein Mysterium, sondern ein historisches Schauspiel und zwar ein neues, da das historische Schauspiel von Golgotha nicht noch einmal aufgeführt werden kann. Dazu wäre es unsichtbar und nur durch einige, dafür sehr unzureichende Zeichen zu erkennen. — Von solch törichten Vorstellungen ist die echte Mysterienlehre weit entfernt, da sie die göttlichen Dinge göttlich und pneumatisch auffaßt. „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Pneuma und Leben“, betont der Herr gegenüber der materialistischen Auffassung der Juden von der Eucharistie, ohne deshalb etwas von der Realität seiner Lehre aufzugeben<sup>43</sup>. Und Augustin sagt zu Joh. 6, 64: *Spiritualiter intellegite quod locutus sum; non hoc corpus quod uidetis, manducaturi estis et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquid uobis commendaui; spiritualiter intellectum uiuificabit uos*<sup>44</sup>.

Daß jene Mysteriengegenwart wirklich ist, daran kann kein Zweifel bestehen. Wir haben es eben aus Paulus bewiesen. Ambrosius sagt *de mysteriis* § 8 zu den Täuflingen, die am Taufbecken standen: *Crede ergo diuinitatis illic adesse praesentiam. Operationem credis, non credis praesentiam? Unde sequeretur operatio, nisi praecederet ante praesentiam?* Sehr richtig widerlegt Ambrosius hier im voraus diejenigen, die dem Sakramente nur eine Wirksamkeit zusprechen, keine Gegenwart der Gottheit. Und damit man nicht glaube, die *diuinitas* sei hier die überall gegenwärtige Gottesnatur, wiederholt Ambrosius § 27: *Crede ergo adesse Dominum Iesum inuocatum precibus sacerdotum, qui ait: 'Ubi fuerint duo vel tres, ibi et ego sum'*<sup>45</sup>; *quanto magis, ubi est ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam.* *De sacr.* II 2, 6 sagt er: „Sehet das Mysterium! Unser Herr Jesus Christus kam zu dem Teiche . . . Dann sprach er zu jenem Gelähmten: 'Steig hinab'. Jener sagte: 'Ich habe keinen Menschen'. — Schau, wo du getauft wirst! Woher könnte die Taufe sein, wenn nicht vom Kreuze Christi, vom Tode Christi? Darin liegt das ganze Mysterium, daß er für dich gelitten hat. In ihm wirst du erlöst und geheilt werden.“ Hier ist von einer Gegenwart des Kreuzes und Todes in der Taufe die Rede. Wie jene Kranken durch die von dem Engel dem Wasser des Teiches mitgeteilte Kraft geheilt wurden, so wird der Täufling geheilt (*saluatur*) in dem Kreuze Christi, in der Passion Christi, die in der Taufe ist. Die Parallele spricht deutlich für die reale Gegenwart der Passion im Taufwasser. Anders wieder II 5, 14:

<sup>43</sup> Joh. 6, 63. Vgl. dazu etwa die Mahnung des hl. Paschasius Radbertus, Jb. 6 S. 179: das Mysterium müsse *spiritaliter* aufgefaßt werden usw.

<sup>44</sup> Enarr. in ps. 98, 9 PL 37, 1264.

<sup>45</sup> Mt. 18, 20.

„Der Bischof kommt, spricht das Gebet am Taufbrunnen, nennt (*inuocat*) des Vaters Namen, die Gegenwart des Sohnes und des hl. Geistes<sup>46</sup>, er gebraucht himmlische Worte. Jene himmlischen Worte, die von Christus stammen, daß wir nämlich taufen sollen im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Wenn also auf das Wort von Menschen hin, auf die nennende Anrufung eines Heiligen hin<sup>47</sup> die Gegenwart der Dreifaltigkeit da war, wie vielmehr ist sie dort da, wo das göttliche Wort wirkt! . . .“ Die Gegenwart der Gottheit, die der Dreifaltigkeit, die des Kreuzes und Todes und die des Herrn Jesus scheint hier dasselbe zu besagen, weil ja immer von der einen Kraft der Taufe die Rede ist; es ist dabei von einer wahren Gegenwart die Rede. Basilius, *dè Sp.* S. 15, 35: „Wenn im Wasser eine Gnade ist, so ist das nicht aus der Natur des Wassers, sondern aus der Gegenwart des Pneumas.“ Firmicus Maternus sagt *de errore prof. rel.* c. 28<sup>48</sup>: „Abgewaschen werden soll dieser Schmutz, den du gesammelt hast: suche den echten Quell, suche das reine Wasser, damit dich dort nach den vielen Befleckungen zusammen mit dem hl. Geiste Christi Blut weiß mache“ (*ut illic te . . . cum spiritu sancto Christi sanguis incandidet*). Neben dem hl. Geiste ist hier das „Blut Christi“ in der Taufe gegenwärtig, ebenso wirklich, wie das Blut des Stieres oder des Widders in dem unmittelbar vorher genannten *tauribolium* oder *cribolium*, das ja durch das Blut Christi ersetzt werden soll, wenn auch in unendlich höherer, weil pneumatischer Weise. Gregor von Naz.<sup>49</sup> und Basileios [?] <sup>50</sup> sagen von der Taufe: „Etwas Größeres als Salomon [d. h. Christus] ist hier.“ Augustinus, *tract. 11 in Joan.*: „Jenes Rote Meer bedeutete die Taufe Christi. Woher ist die Taufe Christi rot, wenn nicht, weil sie geweiht ist durch Christi Blut?“ Ps.-Prosper [vielmehr wohl Quodvultdeus], *De promissis* II 2: „In dem zweimal gefärbten Purpur leuchten die heiligen Martyrien: einmal werden sie in der Taufe in Christi Blut eingetaucht, und durch die eigene Blutvergießung werden sie nochmals eingetaucht.“ Hieronymus, *in Is.* 1, 16: „Ihr sollt getauft werden in meinem Blute durch das Bad der Wiedergeburt“; ebda 53, 7: Der Äthiopier „getauft in dem Blute des Lammes . . .“ Caesarius, *hom. 6 de Pasch.*: „Die Ägypter, [d. h. die Sünder] werden gleichsam untergetaucht in das Rote Meer — rot, weil geweiht durch das Blut Christi.“ Isidor, *in exod.* 19: „Was ist das Rote Meer als die Taufe, die durch Christi Blut geweiht ist?“ Fulgentius, *de bapt. Aethiop.* c. 11 findet die Worte vom Essen und

<sup>46</sup> *Inuocat patris nomen, praesentiam filii et spiritus sancti.* *Nomen* und *praesentia* sind hier geradezu synonym!

<sup>47</sup> II 4, 11 f. sind Elias, Elisaeus, Moses genannt.

<sup>48</sup> p. 73 Ziegler. Diese und die folgenden Zitate dieses Absatzes fand ich bei J. Bingham, *Antiquities* IV (Oxf. 1815) 172 ff. Ich habe sie nach den neueren Forschungen und Ausgaben berichtigt, soweit es mir z. Zt. möglich war.

<sup>49</sup> Or. 40 *de bapt.* 27 PG 36, 397.

<sup>50</sup> *De bapt.* I c. 2.



Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes (Joh. 6, 53) in der Taufe erfüllt: „Wer gemäß der Wirklichkeit des Mysteriums denken kann, wird sehen, daß dies eben im Bade der hl. Wiedergeburt geschieht.“ Kyrillos v. Alex., in *exod.* 12 l. 2 sagt, daß man durch die Taufe „Teilhaber am geistigen Lamm“ (*μέτοχος τοῦ νοητοῦ προβάτου*) sei. Chrysostomus, *sermo* 27 *de cruce*: „Höre, wie Paulus sagt: ‘Die ihr in Christus getauft seid, habt Christum angezogen.’ Wenn ihr aber höret ‘Christus’, denket nicht bloß an den Gott allein, oder an die Menschwerdung allein, sondern an beides.“ Christus ist also auch mit seiner Menschheit in der Taufe! Chrysostomus, *hom.* 60 *ad illuminand.*: „Wenn ihr das königliche Gewand erhaltet, wenn ihr den Purpur anzieht, der getränkt ist mit dem Herrenblut . . .“ Philo Carpathius, *In cantic.* 4, 12: „Die Braut wird ein versiegelter Quell genannt, weil sie in der Taufe das Siegel Jesu Christi empfing, da sie sich im Quell seines heiligen Blutes wusch.“ Optatus, *c. Parmenion.* l. 3: Christus „ist der PISCIS, der in der Taufe durch die Epiklese dem Quellwasser eingefügt wird (*inseritur*)“. Chrysostomus, *hom.* 6 *in Col.*: „Du siehst nicht das Holz, nicht den Quell, sondern umfängst geradezu den Herrn selbst, wirst vereinigt mit seinem Leibe, vermischt mit dem Leibe, der oben ruht . . .“ Isidor, *de offic. eccl.* 2, 24: „Die Taufe ist das Wasser, das zur Zeit der Passion Christi aus seiner Seite floß.“ Laurentius Novariensis, *hom.* I *de paenit.*: „Du wirst mich besprengen mit dem Wasser, das vermischt ist mit dem heiligen Blute deines Sohnes . . . Adam wird abgewaschen durch den Leib Christi . . .“

Das gleiche wird von der Firmung allein (die sonst gewöhnlich mit der Taufe vereint ist) ausgesagt. Kyrillos v. Jerus. sagt in der 3. mystag. Katech. n. 3: „Wie das Brot der Eucharistie nach der Epiklese des hl. Pneumas nicht mehr einfaches Brot ist, sondern Leib Christi, so ist auch dies hl. Myron nach der Epiklese nicht mehr einfaches oder sozusagen gewöhnliches Myron, sondern ein Gnadengeschenk Christi und des hl. Pneumas, durch die Gegenwart seiner Gottheit wirksam“<sup>51</sup>. Wenn hier die Gegenwart der Gottheit betont wird, so zeigen andere Väterstellen, daß mit der Gegenwart des Pneumas auch Christus, d. h. der Gottmensch, pneumatisch gegenwärtig wird. So sagt z. B. Chrysostomus, in *epist. ad Rom.* *hom.* 13, 8: „Wer das Pneuma hat, der heißt nicht nur nach Christus, sondern er besitzt auch Christus selbst. Denn es ist nicht möglich, daß, wenn das Pneuma zugegen ist, nicht auch Christus zugegen sei. Denn wo eine Person der Trinität zugegen ist, da ist die ganze Trinität zugegen; denn sie ist unzertrennbar und aufs innigste geeint.“ Deshalb werden auch die mit dem Pneuma Gesalbten *Χριστοί*

<sup>51</sup> *Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον.*

genannt: „Christi“ seid ihr geworden,“ sagt Kyrillos v. Jerus., „da ihr das Gegenbild [d. h. das Mysterium] des hl. Pneumas erhieltet, und alles geschah im Bilde an euch, da ihr Bilder Christi seid . . .“<sup>52</sup>

Man wende nicht ein, daß es sich in den Aussprachen der Väter um Bilder, Metaphern, rhetorische Übertreibungen u. dgl. handle. Wer sich nur ein wenig in die Sprache der Väter vertieft, erkennt bald, wie scharf und genau bei aller mystischen Tiefe und Gemütswärme ihre Worte gewählt sind. Was sie an „Bildern“ bringen, geht in seinem sachlichen Charakter nicht über das hinaus, was die Hl. Schrift an Bildersprache besitzt, was Christus selbst und seine Apostel in ihrer Lehre verwandt haben. Ja Christus hat gerade in der Einsetzung der Mysterien selbst eine erhabene Bildersprache gesprochen, der es deshalb an Klarheit nicht fehlt. Denn diese göttlichen Ideen lassen sich besser und klarer im Bilde als in abstrakter Sprache ausdrücken. Könnte etwa die Idee der Reinigung und des neuen Lebens in abstrakten Worten so gut ausgedrückt werden wie in den Riten der Taufe und Firmung? Ist doch jede Sprache, ursprünglich auch die abstrakte, ein Versuch bildmäßigen Ausdrucks geistiger Ideen. Die Kirche hat die Klarheit und Schärfe der Väterdiktion dadurch anerkannt, daß sie die Worte der Väter, wenn sie unter sich übereinstimmen, zur Richtschnur ihrer Lehre nimmt. Wie könnte sie das, wenn sie dadurch unklare, übertriebene Rhetorik anerkennt!

Wollte man also die oben gesammelten und ähnliche Ausdrücke der Väter als „eine mit Metaphern gesättigte“ Sprache<sup>53</sup> beiseiteschieben, so müßte man das gleiche mit den erhabensten Stellen etwa bei Johannes und Paulus tun. Aber die „Bilder“ vom Leib und den Gliedern, vom Weinstock und den Reben, vom Bräutigam und der Braut u. a. sind keine romantischen Phantasieergüsse ohne realen Inhalt, sondern sehr ernst und real gemeinte Offenbarungen geistiger Wahrheiten.

Die Zeugnisse der Väter von der Gegenwart Christi, seines Pneumas, seines Blutes usw. in den Sakramenten der Taufe und Firmung sind also ganz wörtlich zu nehmen, natürlich entsprechend dem Gebiete, in dem sie sich bewegen, in einer geistlichen Realität.

Das Pneuma Christi, oder noch klarer gesagt: der pneumatische Herr ist in den Mysterien gegenwärtig und durch diese in der Kirche beständig zugegen und tätig. Die alte römische Kirche hat das in einer Präfation von der Oktav des Osterfestes prägnant ausgedrückt mit der Bitte<sup>54</sup>: „Unser Herr Jesus Christus, der versprochen hat, bei seinen Gläubigen bis zum Ende der Welt zu bleiben, möge seine Erlösten nicht der

<sup>52</sup> Kyrillos ebda n. l.

<sup>53</sup> So U. S. 380!

<sup>54</sup> Gelas. I 53 p. 96 f. Wilson. *corporalis* = οὐσιώδης vgl. Col. 2, 9. Man beachte: *praesentia*, *beneficia*, letztere die Frucht der ersteren, ohne jene nicht denkbar.

Mysterien seiner wesenhaften Gegenwart berauben (*praesentiae corporalis mysteriis non deserat quos redemit*) und ihnen die Wohltaten seiner Majestät nicht wegnehmen.“ Diese pneumatische Gegenwart Christi aber steht in engster Beziehung zu seiner geschichtlichen Heilstat, macht diese pneumatisch gegenwärtig und leitet ihre Gnadenfrucht in die Kirche über.

In diesen Gedanken müssen wir noch tiefer eindringen. Die Sprache der alten Christenheit ist an Klarheit nicht zu übertreffen; aber wir müssen uns mühsam wieder in sie einleben. Die scholastische Gedankenarbeit hat dabei eine große Bedeutung, sofern sie sich dem Glaubensgute unterordnet. Falsch wäre es aber, wenn von pneumatischer Gegenwart gesprochen wird oder von der Gegenwart des pneumatischen Herrn, das Wort „pneumatisch“ völlig zu übersehen und die lächerlichen Konsequenzen einer natürlich-historischen Gegenwart zu ziehen. —

Zunächst wird durch die eben vorgetragene Lehre, die sich auf alle Sakramente (und m. m. auf die Sakramentalien) bezieht, das hergestellt, was Abt Vonier im 8. Kap. seines Buches *A Key to the doctrine of the Eucharist* (1925) die „*Sacramental Harmony*“ nennt. Hört man manche neuzeitlichen Theologen, so fällt die Eucharistie ganz aus dem Rahmen der anderen Sakramente heraus, insofern diese nur moralisch wirksame Zeichen einer inneren Gnade sind, jene aber im schroffen Gegensatz dazu real und substantiell Christus mit Gottheit und Menschheit enthält. Wie sehr diese Isolierung der Eucharistie als Speise von den anderen Sakramenten auf die praktische Frömmigkeit gewirkt hat, braucht hier nicht dargelegt zu werden; sie hat jedenfalls entscheidend dazu beigetragen, daß die übrigen Sakramente nicht mehr so geschätzt wurden wie im alten Christentum und auch die Eucharistie, gerade in ihrem Wesen als Sakrament, zu wenig verstanden wird. Vonier sagt darüber:

„Die Eucharistie sollte für uns tatsächlich alle die andern Sakramente mit ihren Strahlen beleuchten. Die Eucharistie ist die Königin unter den sieben Gnadenschwestern, den katholischen Sakramenten. Ist nicht zuweilen einerseits die Gefahr vorhanden, daß man der Eucharistie eine solche Position gibt, die sie kaum in ihrer sakramentalen Stellung beläßt, während auf der anderen Seite die noch größere Gefahr besteht, die übrigen Sakramente zu konventionellen Formen von geringer geistlicher Kraft herabzudrücken? Die Eucharistie sollte vielmehr für uns die geistlichen Herrlichkeiten all der andern Sakramente bewahren und sie für uns innerhalb des Bereiches göttlicher Gegenwart halten, während jene Sakramente, die nicht Leib und Blut Christi umfassen und doch wahrhaft Sakramente sind, ihrerseits uns befähigen sollten, auch die Eucharistie in der wahren Perspektive zu sehen.

Wir können also so sagen: Ein Sakrament enthält, indem es vollständig Sakrament bleibt, und gerade durch die Gesetze der Sakramentalität und

nicht als eine ungewöhnliche Eigenart oder äußere Zutat, den wahren Leib und das wahre Blut Christi, und zwar in Kraft seines sakramentalen Zustandes, nicht, weil es mehr ist als ein Sakrament. Dann kehren wir zu den andern Sakramenten zurück und sagen: Wenn ein Sakrament Leib und Blut Christi sein kann, kann uns dann noch irgend etwas überraschen, was von den andern Sakramenten gesagt wird? Sie sind jedenfalls Sakramente im wahrsten und buchstäblichsten Sinne des Wortes, nicht in einem geringeren Maße, nicht in einer apologetischen Form einer geistlichen Kraft; sie sind alle zusammen die sieben Geister Gottes, die über die ganze Welt gesandt sind...

Wir haben die Eucharistie isoliert; wir haben sie, wie eine Zeder des Libanons, in einsamer Größe auf die Bergspitze gestellt, während sie doch mit all ihrer wunderbaren Fruchtbarkeit nur einer von den Bäumen in dem übernatürlichen Eden Gottes ist...

Selbst Meister in der Theologie haben die Harmonie des sakramentalen Systems nicht so gesehen, wie sie es hätten tun müssen. Sie nahmen alles an, was die Kirche über die Eucharistie lehrt, über die Transsubstantiation, über die Macht des Priesters am Altare; sie konnten den Glaubensgehorsam nicht solchen Lehren verweigern, die die stark objektive Realität des Altars-sakramentes vortragen; aber aus verschiedenen Gründen, die für unseren Gegenstand nicht wichtig sind, verringern solche Männer, wenn sie zu den andern Sakramenten kommen, praktisch diese zu unfehlbaren Zeichen der Gnade, indem sie ihnen jene Eigenschaft von Leben und Kraft absprechen, die sie der Eucharistie zusprechen müssen. Diese Haltung ist natürlich äußerst unlogisch. Wer an die Eucharistie glaubt, wie das jeder katholische Theologe tut, schreibt dem äußeren Ding in der übernatürlichen Sphäre, dem Zeichen, so viel zu, daß er es auch für mehr fähig macht. Wenn unter den Gestalten von Brot und Wein Leib und Blut Christi sein können, dann wird S. Thomas, der ehrlichste und logischste aller Denker, sagen, daß unter dem Taufwasser auch die Kraft des Hl. Geistes sein kann, so daß das Taufwasser, oder sonst ein sakramentales Zeichen, nicht allein ein unfehlbares Zeichen von Gottes Wirksamkeit in der Menschenseele ist, sondern mehr: das Wasser, das Chrisma, die Absolutionsworte, alle enthalten eine von Christus mitgeteilte Kraft."

Vonier zitiert dann S. Thomas III q. 73 a. 1 ad 2: *Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad speciem panis et vini...* und fährt fort:

„Es besteht also eine enge Beziehung zwischen der Kraft des Taufwassers und der Kraft des sakramentalen Brotes; es gibt keinen Abgrund zwischen Sakrament und Sakrament“<sup>55</sup>.

Die thomistische Lehre, die Vonier hier darstellt, stimmt ganz mit der Väterlehre überein<sup>56</sup>. Die Kraft Christi, der hl. Geist, das Pneuma

<sup>55</sup> S. 65 ff.

<sup>56</sup> Dabei hebt der hl. Thomas gemäß seiner aristotelischen Denkart mehr die in dem Sakrament vorhandene, von Christus mitgeteilte Kraft hervor, während die Väter mehr den durch diese mitgeteilte Kraft im Sakrament wirkenden Christus oder das Pneuma nennen. Ähnlich ist es in der ganzen Gnadenlehre; Thomas behandelt mehr die Gnade, die Väter nennen mit der Hl. Schrift oft auch die ungeschaffene Gnade, das Pneuma, das auf Grund der geschaffenen Gnade in der Seele wohnt. Beide Auffassungen ergänzen einander.



Christi, wirkt in allen Sakramenten; der pneumatische Herr wohnt und wirkt durch sie in der Kirche. In der Eucharistie aber hat diese Gegenwart Christi eine ganz besondere Ausprägung erhalten: In Kraft des hl. Geistes werden Leib und Blut Christi substantiell gegenwärtig: *In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo*<sup>57</sup>. Und zwar erscheint Christus in der Eucharistie als der *passus*. *Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis, tamquam continens ipsum Christum passum*<sup>58</sup>. Der *Christus passus* aber erscheint, um seine Passion gegenwärtig zu machen: *Repraesentatio Dominicae passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti . . .*<sup>59</sup>. Die Eucharistie ist nämlich auch dadurch über die anderen Sakramente erhoben, daß sie zugleich Opfer ist: *Dicendum quod hoc sacramentum prae aliis habet, quod est sacrificium*<sup>60</sup>, und zwar ist sie *sacrificium, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi*<sup>61</sup>. Die Passion des Herrn wird also durch die Eucharistie gegenwärtig gemacht. Weshalb gerade in dem höchsten der Sakramente diese starke Rückbeziehung auf das vergangene Leiden Christi?

Das Pneuma Christi, das in allen Sakramenten wirkt, ist das Pneuma zur Erlösung und Heiligung der Kirche, es ist also Frucht der Passion, hervorgegangen aus dem Leiden und der Verklärung des Herrn; deshalb heißt es auch Pneuma Christi. Klar ausgesprochen ist das bei Joh. 7,39: „Dies aber sprach er von dem Pneuma, das die an ihn Glaubenden empfangen sollten. Noch war kein Pneuma da, da Jesus noch nicht verherrlicht war.“ Nach seiner Verklärung aber sandte er das Pneuma den Aposteln und der ganzen Kirche; es wurde alsdann mit der Taufe allen Christen mitgeteilt und wirkt in allen Sakramenten. Die Sakramente haben also eine wesenhafte Beziehung zur Passion Christi, sie sind, wie die Väter oft sagen, aus der Seite des toten Herrn hervorgegangen. Der hl. Thomas faßt dies schön zusammen: *Per suam passionem initiauit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*<sup>62</sup>. Diese Beziehung zur Passion aber sollte nicht bloß moralisch sein, etwa so, daß die hl. Zeichen eine Frucht der Passion dem Menschen zuwendeten; die altchristliche und katholische Christusvereinigung geht viel tiefer. Der Christ muß nach ihr, um ein *alter Christus* zu werden, Christi Erlösungsleben mit- und nachleben. Deshalb muß das Sakrament die Passion selbst in einer pneumatischen Form enthalten. Paulus nennt daher, wie wir oben sahen, die Taufe ein Mitsterben und Mitauf-

<sup>57</sup> S. Th. III q. 65 a. 3.<sup>58</sup> S. Th. III q. 73 a. 5 ad 2.<sup>59</sup> III q. 80 a. 12 ad 2 et 3. Weitere Belege s. unten.<sup>60</sup> III q. 79 a. 7 ad 1.<sup>61</sup> III q. 73 a. 4 ad 3.<sup>62</sup> III q. 62 a. 5.

stehen mit dem Herrn. Kyrillos v. Jerus. sagte uns, daß ein Bild des Todes Christi an uns geschah<sup>63</sup>. Abt Vonier sagt daher mit Recht<sup>64</sup>:

„Die Taufe, um nur eines der Sakramente zu erwähnen, ist nicht irgendeine beliebige Seelenreinigung, sondern es ist eine Seelenreinigung, die da ist ein Begrabenwerden mit Christus und ein Auferstehen mit Christus. Die Taufe ist nicht bloß Gegenwart, sondern auch Vergangenheit und Zukunft.“ Dazu zitiert er Röm. 6,3 und fährt fort: „Wenn ich das Taufwasser auf das Haupt des Katechumenen ausgießen sehe, wenn ich die Worte des Priesters höre, der die Salbung vollzieht, dann geht mein Geist, wenn ich ein Mann des Glaubens bin, erweckt durch diese äußeren Riten und Zeichen, einen langen Weg. Ich gehe zurück zum Jordan, wo Christus getauft wird; ich gehe zurück nach Kalvaria, wo Blut und Wasser aus der Seite Christi fließen; mein Geist strebt vorwärts zu jenem Volke, das vor dem Throne Gottes steht in weißen Gewändern, die im Blute des Lammes gewaschen sind.“

Während nun alle Sakramente den Christen die Möglichkeit geben, mystisch am Leiden und Leben Christi teilzunehmen, sollte eins unter ihnen diese reale Beziehung zur Passion aufs unmittelbareste und klarste darstellen, indem es den Herrn im Zustand seines Todes substantiell unter uns gegenwärtig macht: Leib und Blut Christi, d. h. den *Christus passus et mortuus*<sup>65</sup>. Und nicht nur dies! Weil nicht der Zustand des toten Herrn, sondern die Opfertat Christi am Kreuze, sein Tod, die letzte Quelle des übernatürlichen Lebens ist, wie die gesamte kirchliche Tradition einstimmig bezeugt und das Tridentinum bestätigt (*morte intercedente*), sollte und mußte der Tod Christi selbst sakramental gegenwärtig werden, wie es wiederum die kirchliche Tradition aller Jahrhunderte bezeugt<sup>66</sup>. Damit ist die Eucharistie wahrhaft die Königin aller Sakramente, die Quelle aller Mysterien, der Mittelpunkt des Kultes.

Bevor wir nun diese Gegenwärtigsetzung der Passion genauer betrachten, gehen wir, um diese Lehre in ihrem Zusammenhang mit dem innersten Wesen des Christentums zu zeigen, auf die urchristliche Verkündigung zurück. Das Urchristentum ist für immer der Prüfstein des echten Christentums. Mögen spätere Perioden der Kirchengeschichte neben dem göttlichen Depositum auch Formen ausgeprägt haben, die zeitgeschichtlich bedingt sind und deshalb nur vorübergehende Bedeutung besitzen — das Urchristentum ist in diesem Sinne

<sup>63</sup> *Mystag. Katech.* 2, 5.

<sup>64</sup> S. 22; 24.

<sup>65</sup> Vgl. Vonier S. 131: „Es ist wahrhaft der *Christus passus* des hl. Thomas, der so in der Eucharistie enthalten ist. In Kraft des Sakraments enthält die Eucharistie nicht den sterblichen Christus, auch nicht den sterbenden Christus; auch enthält sie nicht den glorreichen Christus; sondern sie enthält den Christus unmittelbar nach seinem Tode, wenn auch ohne die klaffenden Wunden. 'Denn so oft ihr dies Brot essen und den Kelch trinken werdet, werdet ihr den Tod des Herrn zeigen, bis er kommt' (I Kor. 11, 26).“

<sup>66</sup> Vgl. Jb. 6 S. 113 ff.

keine bloß historische Erscheinung, sondern, theologisch betrachtet, die Form, in der die Offenbarung Gottes in Christo in die Welt trat; daher in allem Wesentlichen göttliches Modell der Kirche. Das Urchristentum nun ist noch nicht berührt von jener Form der Mystik, die, aus uralten orientalischen Quellen hervorströmend, unter dem Einfluß des Neuplatonismus in gereinigter Gestalt Eingang in die kirchliche Frömmigkeit fand, besonders auch durch Augustin, dann von dem germanischen Geiste begierig aufgegriffen wurde und im späten Mittelalter in der deutschen und zu Beginn der Neuzeit in der spanischen Mystik sich auswirkte. Diese Mystik ist Gottesmystik, d. h. sie betrachtet in erster Linie die Beziehung zwischen Seele und Gott, wie wir schon eingangs erwähnten, und sucht in mehr oder weniger verfeinerten Methoden des inneren Lebens durch Reinigung und Erleuchtung zur Einigung zu gelangen. Was an dieser Gottesmystik gut und groß war, hat die Kirche längst in ihren Besitz aufgenommen. Sie hat aber deshalb die *urchristliche Christumystik*, die ihr eigenster und selbständiger Besitz ist — da das Christentum ja nach Christus heißt —, nie aufgegeben; diese blieb vielmehr, zumal im Leben der Liturgie und speziell der Sakramente, das Zentrum ihrer Frömmigkeit. Wohl der größte Verkünder und Praktiker dieser Christumystik ist der hl. Paulus; neben ihm aber das ganze Neue Testament, besonders auch Johannes und Petrus. Es ist nicht möglich, hier die Christumystik des Neuen Testaments darzulegen. Es trifft sich gut, daß eben eine katholische Darstellung der *Christumystik des hl. Paulus* von Alfr. Wikenhauser (1928) erschienen ist, die in ausgezeichnete Weise ihr Wesen schildert. Wir geben kurz die Hauptsätze wieder:

Innerstes Wesen der christlichen Religion ist für Paulus die Verbindung des einzelnen Christen und der ganzen Kirche mit der Person des erhöhten Herrn. Der Christ ist in Christus, und Christus ist im Christen. Paulus kann von einem Sein des Christen „in Christus“ nur sprechen, weil für ihn Christus die pneumatische Seinsform besitzt; deshalb auch die parallele, wenn auch nicht ganz identische Formel von Sein „im Geiste“. Der Christ befindet sich in einer neuen Lebenssphäre, die mit der Person Christi gleichgesetzt ist. Die analoge Formel „im Geiste“ bedeutet das Sichfinden in der Sphäre des Geistes, das Eingetauchtsein in den Geist, das Umflossensein von ihm. Der Geist ist für Paulus weniger ein Element als vielmehr eine göttliche Kraft. Bei der Formel „in Christo“ aber steht dem Apostel weniger der Gedanke an empfangene Kraft als vielmehr die Vorstellung einer konkreten Persönlichkeit vor der Seele. — Neben der Formel „in Christus“ steht die „Christus in uns“, die aber verhältnismäßig selten ist; um so häufiger ist die vom Wirken des Geistes Christi, des Geistes Gottes oder des Geistes schlechthin im gerechtfertigten Menschen. Die paulinischen Aussagen besagen eine persönlich-lebendige Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus in dem Christusgläubigen. Es wirkt nicht bloß etwa eine unpersönlich gedachte Kraft in Christus. Paulus will ganz wörtlich verstanden sein; der Ton ist auf „persönlich“

zu legen. Paulus denkt sich den Geist als ein Geistwesen nach Art der Engel und Dämonen, wo ja auch eine persönliche Gegenwart vorhanden ist. Besonders klar wird dies, wo Paulus von der Einwohnung Christi selber spricht. Der Apostel denkt sich Christus immer als Person; wenn er sagt, daß Christus in ihm wohne, dann denkt er an den Christus, der einst am Kreuze starb, von Gott auferweckt wurde und nun zur Rechten des Vaters sitzt und dort für die Seinen eintritt, d. h. also an die geschichtliche Person. Bei der Frage, wie sich Paulus die Einwohnung eines persönlichen Wesens in einem andern denkt, müssen wir von der Tatsache ausgehen, daß der im Menschen wohnende Christus der pneumatische ist, ein Geistwesen. Die dem antiken Denken naheliegende Analogie eines in einem Menschen wohnenden und wirkenden Dämons, ferner das Wirken eines prophetischen Geistes im Menschen können uns für das Verständnis der paulinischen Idee helfen, wenn auch gewisse Unterschiede bestehen. Paulus meint nicht die außerordentlichen charismatischen Wirkungen des Gottesgeistes, wenn er von der Einwohnung Christi oder seines Geistes im Christen spricht, vielmehr die dauernde Einwohnung Christi oder seines Geistes in jedem Christen als Prinzip des neuen christlichen Lebens. — Ist nun der pneumatische Christus mit dem göttlichen Pneuma identisch? Nein, eine eigentliche Gleichsetzung ist nicht vorhanden; denn von Christus werden Aussagen gemacht, die nicht vom Geiste gemacht werden können. Paulus nennt Christus das Pneuma, „weil nach ihm seit der Auferstehung das Pneuma das ganze Wesen Christi, das leibliche eingeschlossen, bestimmt und gestaltet, jede Spur menschlicher Schwäche und irdischer Vergänglichkeit getilgt und so auch seinen Leib zu einem entsprechenden Organ des ganz vom Gottesgeist erfüllten und nun allen das Leben spendenden Christus umgeschaffen hat“ (S. 48). Der pneumatische Christus ist für Paulus eine konkrete, festumrissene Gestalt, er trägt die Züge des gekreuzigten Christus an sich; er ist nicht etwa ein gestaltloses, flutendes Pneuma. Christus und Pneuma stehen aber in allerengster Beziehung. Christus ist Träger, Inhaber, Spender, Vermittler des Geistes. Nicht der Geist, sondern Christus hat uns erlöst. „Die Gleichsetzung von Christus und Pneuma ist eine rein dynamische.“ Diesen vielleicht mißverständlichen Satz ergänzt Wikenhauser sofort, indem er schreibt: „Dabei bleibt die Tatsache bestehen, daß der erhöhte Christus nach Paulus seinem Wesen nach Geist ist. Besitzt er doch nach dem Apostel einen pneumatischen Leib. Er ist also ein wirkliches Geistwesen.“ Wikenhauser faßt zusammen: „Christus besitzt den Geist in seiner ganzen Fülle, er ist selber ein vollkommenes Geistwesen und spendet den Geist den Seinen“ (S. 50). Weshalb spricht nun Paulus, statt von dem Wohnen und Wirken des Gottesgeistes in uns zu reden, von der Einwohnung des (persönlich gedachten) erhöhten Herrn? Wikenhauser verweist zunächst auf das Damaskuserlebnis, wo Paulus sich von dem pneumatischen Herrn ergriffen fühlte. „Paulus konnte das tun, weil der erhöhte Herr für ihn eben ein Geistwesen ist, das nicht wie der Christus in seiner irdisch-leiblichen Daseinsweise an Raum und Zeit gebunden ist. Gewiß ist die Vereinigung der beiden Vorstellungen: 'Christus zur Rechten des Vaters' und 'Christus in seinen Gläubigen gegenwärtig' für einen Denker schwierig, aber nicht unmöglich. Der Geistgedanke bildet die Brücke zwischen beiden. Weil Christus in pneumatischer Seins-



weise existiert, kann er zur Rechten des Vaters im Himmel thronen und auf Erden in den Seinen wohnen und wirken...“ (S. 51). Pauli Überzeugung ist also, „daß der Christ in innigster Seins- und Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus steht. Diese Christusverbundenheit besagt nicht etwa nur, daß von dem Erlösungswerk Christi, das als einmaliges geschichtliches Ereignis der Vergangenheit angehört, fortwährend Wirkungen ausgehen, die in die Gegenwart hineinreichen und jeden Menschen erfassen, der sich zu Christus bekennt. Sie bedeutet vielmehr, daß von dem erhöhten Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt, ununterbrochen himmlische Kräfte auf alle seine Gläubigen überströmen, ja daß dieselben ganz in diese Sphäre überirdischer Kräfte — die eben mit dem Pneuma Christi identisch ist — hineingetaucht sind, so daß sie von ihrem himmlischen Herrn ganz durchwaltet und umflossen werden (vgl. 1 Kor. 12, 13). Der für die Menschen gestorbene, von Gott zum himmlischen Leben erweckte und zu seiner Rechten thronende Christus, der göttliche Macht und Herrlichkeit besitzt, hat die Christen ganz in sein persönliches pneumatisches Leben hineingezogen, er lebt und wirkt in ihnen, er ist ihr Leben geworden (vgl. Gal. 2, 20; Phil. 1, 21; Kol. 3, 3), und sie leben in ihm, empfangen von ihm fortwährend überirdische Kräfte. Christus ist das Prinzip des neuen Lebens, das sie als Christen besitzen...“ (S. 53). Diese Christusverbundenheit ist ein objektiver Zustand, nicht etwa ein Gefühl persönlicher Hingabe u. dgl., sondern ein objektives Seinsverhältnis, auf Grund dessen Christus und die Christen physisch-akzidentell geeint sind. Ergänzt werden muß dieses durch die subjektiv-ethische Bemühung des Christen, jene ontische Einheit zur aktuellen Lebensgemeinschaft zu machen.

Dieses mystische Verhältnis zu Christus wird nach Paulus objektiv hergestellt durch die sakramentale Handlung der Taufe, nicht etwa durch den Glauben, der aber die unerläßliche Voraussetzung und Vorbedingung für das Zustandekommen der Christusgemeinschaft ist. Durch die Taufe hat der Christ „Anteil an Christi eigenem Sterben und Auferstehen gewonnen, er ist mit Christus gestorben und mit ihm auferstanden“ (S. 68). Paulus selbst „führt, wie uns 1 Kor. 12, 13 und Röm. 6, 3 f. zeigen, seine Eingliederung in den mystischen Leib Christi, sein Miterleben des Todes und der Auferstehung des Herrn, seinen Glauben an die zukünftige Auferstehung von den Toten (Röm. 6, 8) auf die Taufe zurück. In Gal. 2, 19 f. auch die Einwohnung Christi in ihm: 'Mit Christus bin ich gekreuzigt; nicht mehr ich lebe, es lebt in mir Christus'“ (S. 81). Für Paulus ist die Taufe ein Symbol für den Tod Christi. Er spricht „vom Getauftwerden in den Tod, vom Mitbegrabenwerden mittelst der Todestaufe (Röm. 6, 3 f.), vom Getötetsein für das Gesetz (Röm. 7, 4), vom Gleichgestaltetwerden dem Tode Christi (Phil. 3, 10). Da aber Christus am Kreuz gestorben ist und der Kreuzestod, nicht das Begrabenwerden, für Paulus eine Heilstatsache (Kol. 2, 14), ja der zentrale Gedanke seiner Predigt ist (vgl. 1 Kor. 1, 17), so lag es nahe, daß er statt 'mit Christus begraben' gern 'mit Christus gekreuzigt' (aber nur viermal!) sagte. Ganz bedeutungslos wird es auch nicht sein, daß er 1 Kor. 1, 13 sagt: 'Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden?', also Kreuzigung und Taufe unmittelbar in Verbindung bringt“ (S. 82). Diese Gedanken wirken sich aus in der paulinischen Leidensmystik, deren Grundlage es ist, daß die Leiden des Christen Leiden Christi sind.

Die Christusgemeinschaft ist also in ihrem tiefsten Wesen eine Gemeinschaft mit dem getöteten und auferstandenen Christus; die „mystisch-sakramentale Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus“ muß „zu einer religiös-ethischen im christlichen Leben ausgestaltet“ werden. „Die Gottestat im Mysterium muß im menschlichen Tun ein kräftiges Echo finden“ (S. 91) <sup>67</sup>.

Das Christentum ist also die Religion der Christismystik, der Verbindung mit dem pneumatischen Herrn. „Wer mich sieht, sieht auch den Vater“, sagt Jesus bei Joh. 14, 9, und so steht es auf altchristlichen Mosaiken bei den Bildern des Königs Christus, die in den Basiliken auf die Gläubigen herableuchteten. Damit war aber der geschichtliche Jesus nicht etwa beiseitegesetzt und entwertet; er war vielmehr erst recht in göttliches Licht gerückt; seine Taten sind nun offenbar als die Heilstaten zur Erlösung der Menschheit. Es kommt daher nicht mehr auf die historischen Einzelheiten seines Lebens an, wenn diese auch in den Evangelien der Erbauung der Gläubigen dienen; selbst seine Lehre ist nicht das Erste und Entscheidende; vielmehr ist das seine Person als der Heiland, und deshalb die großen Erlösungstaten, dieselben, die auch der Gegenstand des Glaubens sind und deshalb im Symbolum aufgezählt werden: Die Menschwerdung und Geburt aus dem hl. Geiste und der Jungfrau, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt und sein Sitzen zur Rechten Gottes, von wo er zum Gerichte und zur zweiten Parusie kommen wird. Schon die Verbindung der Taten des Herrn aus „den Tagen seines Fleisches“ <sup>68</sup> mit denen aus seiner Erhöhung, die über die Geschichte hinausragen, zeigt, daß es nicht in erster Linie auf die „Geschichtlichkeit“ dieser Taten ankommt, sondern auf ihre Heilsbedeutung.

Diese Heilstatsachen also, diese Erlösungstaten des geschichtlichen Jesus und des verkörperten Herrn, werden in den Mysterien den Gläubigen zugänglich gemacht; aber nicht in historischer Form, sondern in der Form, die dem erhöhten Herrn und dem Haupte und Bewohner des mystischen Leibes, der Kirche, angepaßt ist, d. h. in einer pneumatischen Seinsweise. Dabei ist noch zu beachten, daß die

<sup>67</sup> Kurz sei darauf hingewiesen, wie Johannes und Petrus, wenn auch in anderer Form, dieselbe Grundidee des Christentums vertreten. Nach Johannes werden die Christen eins mit dem Sohne und dadurch mit dem Vater: 15, 1 ff. Gleichnis vom Weinstock und den Reben; 14, 20 und 17, 21—23 Einheit von Vater, Sohn und Gläubigen; letzterer Einheit nach Analogie derjenigen von Vater und Sohn. Vgl. I. Joh. 1, 2; ebda. 5, 20 *ἔσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ*. Das gleiche gilt vom Pneuma: 14, 16—18. I Joh. 4, 12 f. Sakramental vollzieht sich die Einheit mit dem Sohn durch das Essen seines Fleisches und Blutes: Joh. 6, die Taufe ist eine Neuzeugung nach dem Bilde des Sohnes, also ein Sterben und ein Leben mit ihm: Joh. 3. Petrus nennt I 1, 11 Christi „Leiden und darauf folgende Verherrlichung“ als die Haupttatsachen der Erlösung. Die Taufe ist ihm ebda 3, 21 *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερωτήμα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Es folgt die ethische Mahnung: *Χριστοῦ οὖν παθόντος σοὺ καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε*.

<sup>68</sup> Hebr. 5, 7.

Kirche, als die noch „Wandernde“, noch im „Fleische der Sünde“ Wohnende, zunächst die Taten der Niedrigkeit, also die historischen Taten des Herrn nachleben muß, aber auch dies wiederum in Kraft der von dem erhöhten Herrn fließenden Gnade, d. h. also als Mysterien. Die Paradoxie der Mysterien — *παράδοξον μυστήριον*<sup>69</sup> — ist gerade, daß Göttliches und Menschliches, Himmlisches und Irdisches, Erhöhung und Niedrigkeit, Glorie und Passion, sich in ihnen, wie in dem Ur-Mysterium des menschgewordenen Logos, vereinigen, daß das Göttliche sich zum Menschlichen herabläßt und das Niedrige erhöht und verklärt wird. Die Taten der Niedrigkeit Jesu erscheinen im Mysterium in ihrer göttlichen Verklärung und treten deshalb unmittelbar neben die Phasen seiner Erhöhung: Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes; ja sie erscheinen als der notwendige Weg zu dieser Erhöhung.

Die Kirche lebt, wie gesagt, zunächst die Akte der Niedrigkeit mit und in Kraft dieser schon jetzt auch die Erhöhung. So ist die Taufe für Paulus, wie wir sahen, nicht nur ein Eingetauchtwerden in die Passion, sondern auch eine Teilnahme an der Auferstehung. Der Christ, der mit Christus gestorben ist, lebt jetzt, mit ihm auferstanden, für Gott.

Die paulinische Lehre, daß der Christ ein Christus dadurch wird, daß er Christi Erlösungsleben mystisch-sakramental und auf Grund dessen ethisch mitlebt, hat die Väterzeit beherrscht. Ich gebe einige Beispiele dafür.

Gregor Naz. sagt in seiner Rede „auf Theophanie oder die Geburt des Heilands“<sup>70</sup>: „Das ist unser Fest, das feiern wir heute: Gottes Gegenwart (*ἐπιδημία*) bei den Menschen, damit wir bei Gott gegenwärtig wären (*ἐνδημήσωμεν*), oder vielmehr, passender gesagt, zu ihm zurückkehrten; daß wir den alten Menschen ablegten und den neuen anzögen, und, wie wir in Adam starben, so in Christus lebten, mit Christus mitgeboren, mit gekreuzigt, mit begraben und mit auferstehend... So wollen wir denn feiern, nicht in äußerlichen Festen, sondern nach göttlicher Weise, nicht nach Weltart, sondern überweltlich; nicht unser Eigenes, sondern das, was dem Unseren (d. h. dem Heiland), oder vielmehr dem Herrn, gebührt; nicht die Dinge der Schwachheit, sondern der Heiligung, nicht die der Schöpfung, sondern der Neuschöpfung.“ Das liturgische Fest soll also dies Mitleben mit Christus bringen. Am Schluß der Rede zeigt er, wie lebendig und konkret die Feste den Gläubigen die Taten Christi vorführen und sagt: „Wie viele Feste (besitze ich), gemäß jedem einzelnen der Mysterien Christi! (*Πόσαι μοι πανηγύρεις καθ'*

<sup>69</sup> *παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον. Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται.* Griech. Lit. am 26. XII., in der latein. an Circumcisio: *Mirabile mysterium declaratur hodie, innovantur naturae; Deus homo factus est...* Der griech. Text geht zurück auf Gregor Naz. oratio XXXIX in s. lumina 13 (PG 36, 348 f.): *Τί τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον; Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται... οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν... ἀλλ' ὃ οὐχ ἦν προσβαλὼν.*

<sup>70</sup> PG 36, 316.



ἐκαστον τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστήριων!) <sup>71</sup>. Alle aber haben einen Hauptinhalt: Meine Weihung (Vollendung, τελείωσις) und Neubildung und Rückkehr zum ersten Adam. Heute aber nimm die Geburt und juble darob! Dann beschreibt er ganz konkret bis ins einzelne, wie der Christ Christi Leben mitleben soll. Gewiß ist hier auch an beschauendes und willensmäßiges Mitleben gedacht; aber da der nächste Anlaß die Feste des Herrn sind, so gipfelt dies betrachtend-praktische Mitleben doch im physischen Leben mit Christus und speziell im liturgischen Mysterium. Am Schluß heißt es: „Schließlich werde gerne mitgekreuzigt, mitgetötet, mitbegraben, damit du auch mitauferstehst und mitverherrlicht werdest und mitregierest...“ <sup>72</sup> — In der Rede „auf das Lichterfest“ n. 14 <sup>73</sup> beschreibt Gregor zunächst, wie lebendig die Christen das Weihnachtsfest mitgefeiert haben, und fährt dann fort: „Jetzt ist aber eine andere Tat Christi und ein anderes Mysterium (νυνὶ δὲ πράξις ἄλλη Χριστοῦ καὶ ἄλλο μυστήριον)... Christus wird erleuchtet [durch die Taufe], wir wollen mit ihm leuchten; Christus wird getauft, wir wollen mit ihm hinabsteigen, damit wir auch mit ihm emporsteigen...“ Gregor kann nur jetzt mitgetauft werden, also muß Christus jetzt (im Mysterium) getauft werden. Von einer moralischen Beteiligung redet Gregor nicht. Man beachte zugleich, wie deutlich Gregor das Mysterium in der Heilstat Christi als Handlung sieht. — In der Rede „auf die hl. Taufe“ spricht Gregor von der Meinung mancher aus dem christlichen Volke, die es vorziehen, ihre Taufe auf die Hauptfeste zu verlegen, und deshalb sagen <sup>74</sup>: „Ich erwarte das Lichterfest“ (Epiphanie). — ‘Pascha ist mir lieber.’ — ‘Ich werde auf Pfingsten warten.’ — ‘Mit Christus miterleuchtet werden (an Epiphanie) ist besser.’ — ‘Mit Christus mitauferstehen am Auferstehungstage.’ — ‘Die Epiphanie des Pneumas zu ehren.’ — Etwas später sagt er in derselben Rede <sup>75</sup>: „Habe Scheu vor dem mystischen Tische, zu dem du hinzutratst; vor dem Brote, von dem du aßest; vor dem Kelche, an dem du teilnahmst, vollendet durch die Leiden Christi.“ Die Teilnahme am eucharistischen Mysterium ist demnach eine Teilnahme an der Passion Christi, die also gegenwärtig sein muß.

Leo d. Gr. ist von der gleichen Idee durchdrungen und spricht sie daher gerade in seinen liturgischen Predigten deutlich aus. Er zitiert in der ersten Weihnachtspredigt Paulus, Eph. 2, 5: *conuiuificauit nos Christus* <sup>76</sup>. In der zweiten fordert er die Gläubigen auf: *Amplectimini Christum in nostra carne nascentem* <sup>77</sup>. Besonders deutlich ist eine Stelle in der sechsten Weihnachtspredigt <sup>78</sup>: „Wenn auch jene Kindheit, die die Majestät

<sup>71</sup> Man beachte, daß noch das heutige röm. Meßbuch genau so die Festinhalte als Mysterien Christi bezeichnet. — Vgl. die folgende Stelle (Anm. 73).

<sup>72</sup> PG 36, 329—333.

<sup>73</sup> PG 36, 349.

<sup>74</sup> Ebda 392. Die Stelle *or. I in s. Pascha* n. 4 (PG 35, 397) ist in der römischen Osterliturgie verwandt; man beachte die starke Hervorhebung der Mysteriengegenwart.

<sup>75</sup> Ebda 404. Ähnliche Stellen s. Jb. 6 S. 150 f. Beachte besonders *συννεκρωθέντες — συνανιστάμεθα*.

<sup>76</sup> Sermo 21, 3 PL 54, 192 C; in der heutigen röm. Weihnachtslit. in der 2. Nekt.

<sup>77</sup> S. 22, 6 ebda 199 A.

<sup>78</sup> S. 26, 2 ebda 213 AB.



des Sohnes Gottes nicht gescheut hat, jetzt zum vollen Mannesalter vorge-schritten, und wenn auch nach dem vollendeten Triumph der Passion und Auferstehung alle Handlungen der unsertwegen angenommenen Niedrigkeit vorüber sind, so erneuert uns doch das heutige Fest die heilige Kindheit des aus der Jungfrau Maria geborenen Jesus; und während wir die Geburt unseres Heilands verehren, feiern wir auch unsere Geburt. Denn die Geburt Christi ist der Ursprung des christlichen Volkes und der Geburtstag des Hauptes ist der Geburtstag des Leibes. Mögen auch die einzelnen Berufenen ihre Aufeinanderfolge haben, mögen auch alle Kinder der Kirche zeitlich unterschieden sein, — alle Gläubigen, die aus dem Taufquell geboren sind, alle sind, wie sie mit Christus in der Passion gekreuzigt, in der Auferstehung auferweckt, in der Himmelfahrt zur Rechten des Vaters gesetzt sind, so auch mit ihm in dieser Geburt mit-geboren (*cum ipso sunt in hac natiuitate congeniti*).“ — Die Weihnachtspredigt 9, 3<sup>79</sup> zitiert wieder Paulus: Die angenommenen Söhne Gottes, *dicente Apostolo: 'Si c o m patimur, et c o n glorificabimur'* (Röm. 8, 17), sind *humilitatis Christi c o m participes, qui sunt futuri gloriae c o heredes*. Die zweite Predigt „über die Passion des Herrn“ betont das ethische Miterleben mit dem Herrn, aber auf Grund der Mysterienfeier<sup>80</sup>: „Umfassen wir das wunderbare Mysterium des heilbringenden Pascha und lassen wir uns umbilden nach' dem Bilde dessen, der unserer Unbildung gleichgebildet worden ist (*ad eius imaginem, qui deformitati nostrae conformis factus est, reformemur*). Wir wollen uns aufrichten zu dem, der den Staub unserer Niedrigkeit zum Leibe seiner Herrlichkeit machte, und um Genossen (*c o n sortes*) seiner Auferstehung zu werden, wollen wir in allem seiner Demut und Geduld uns anpassen (*c o n gruamus*).“ „Alle in Christum Gläubigen und im hl. Geiste Wiedergeborenen besitzen durch ihn und mit ihm die eine Gemeinschaft seiner Passion und die Ewigkeit der Auferstehung,“ sagt die 18. Passionspredigt<sup>81</sup> und verweist auf Kol. 3, 3. Denselben Gedanken nimmt die 19. Passionspredigt<sup>82</sup> zum Ausgangspunkt ethischer Ermahnungen, bei der aber auf die physische Grundlegung durch das Mysterium 'hingewiesen wird: „Diesem Mysterium (der Passion) müssen wir uns unzertrennlich anpassen (*c o n gruamus*); das muß unsere große körperliche und geistige Anspannung sein. Wenn es schon eine schwere Schuld ist, das Osterfest zu versäumen, so ist es noch gefährlicher, zwar den kirchlichen Gottesdienst mitzumachen, aber nicht an der Passion des Herrn teilzuhaben. Der Herr sagt: 'Wer sein Kreuz nicht nimmt und mir folgt, ist meiner nicht wert' (Mt. 10, 38), und der Apostel: 'Wenn wir mitleiden, werden wir m i t herrschen' (Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12). Wer verehrt also wahrhaft Christus, den Leidenden, Gestorbenen und Auferweckten, außer wer mit ihm leidet, stirbt und aufersteht? Dies hat freilich bei allen Kindern der Kirche durch das Mysterium der Wiedergeburt begonnen, wo die Sünde untergeht, der Neugeborene Leben empfängt und die dreifache Untertauchung den dreitägigen Tod des Herrn nachbildet... Aber trotzdem muß

<sup>79</sup> S. 29, 3 ebda 229 B.

<sup>80</sup> S. 53, ebda 318 BC.

<sup>81</sup> S. 69, 4 ebda 378 C.

<sup>82</sup> S. 70, 4 ebda 382 AB.

im Werke erfüllt werden, was im Mysterium gefeiert wurde...“ In der zweiten Rede „auf die Auferstehung“<sup>83</sup> sagt Leo: „Wenn wir ohne Zögern mit dem Herzen glauben, was wir mit dem Mund bekennen, dann sind wir in Christus gekreuzigt, gestorben, begraben, am dritten Tage auferweckt. Deshalb sagt der Apostel: Kol. 3, 1—4.“ Wenn hier auch der Glaube genannt wird, so wissen wir aus der oben nach Wikenhauser gegebenen Darstellung der paulinischen Lehre, daß der Glaube zur Feier der Mysterien hinführt und sich in ihnen vollendet; wird doch das Mysterium nur von Gläubigen begangen. Bestätigt wird diese Deutung durch die bei Leo folgenden Worte<sup>84</sup>.

Die Möglichkeit des Mitsterbens usw. beruht darauf, daß, wie wir schon oben zitiert haben, *quod redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit*<sup>85</sup>. Durch die Mysterien haben wir Zugang zu den Heilstaten Christi. Die rein historischen Nebenumstände dieser Heilstaten kommen für das *sacramentum* nicht in Betracht. Deshalb sagt Leo in der sechzehnten Passionspredigt<sup>86</sup>: „Zwischen dem Gekreuzigten und den Kreuzigern besteht ein so großer Unterschied, daß das Werk Christi nicht aufgelöst werden, die Untat dieser aber verschwinden kann.“ Im Mysterium gegenwärtig werden, wie sich aus dem Wesen des Mysteriums als der Gegenwärtigsetzung der Heilstat ergibt, nur die Taten, die Christus als der Heiland vollzogen hat, nicht die rein geschichtlichen und deshalb für die Oikonomia wertlosen Nebenumstände, etwa die Handlungen der Feinde und Henker Christi u. dgl.

Die sakramentale Idee verlangt also, daß die Heilstaten Christi, wenn sie auch historisch vergangen sind, wieder wirklich gegenwärtig werden. Die Wirklichkeit des Heiles wird nach der Anordnung Christi nicht durch bloße Applikation, sondern durch ein mystisch-reales Mitleben und Mitsterben mit Christus erreicht. Dies wirkliche Mitleben und Mitsterben aber setzt ein wirkliches Leben und Sterben Christi *hic et nunc* voraus. Nur dadurch wird der Christ mit Christus eins. Die Schwierigkeit, die darin liegt, daß doch der Herr jetzt verklärt ist und doch im Sakrament wieder stirbt, löst sich durch die sakramentale Idee: Nicht das historische Ereignis hebt sich wieder aus der Vergangenheit hervor; Christus stirbt nicht wieder historisch-real; aber die Heilstat wird sakramental, *in mysterio, in sacramento*, gegenwärtig und dadurch für die Heilssuchenden zugänglich. Gregor d. Gr. sagt daher in den Hom. in Ev. 37, 7<sup>87</sup>: *Is qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc (sacri altaris hostiam oblatam) in suo mysterio pro nobis iterum patitur*. Und Dial. 4, 58<sup>88</sup>: *Haec . . . uictima . . . illam nobis mortem*

<sup>83</sup> S. 72, 3 ebda 391 BC.

<sup>84</sup> S. oben S. 153.

<sup>85</sup> S. 74, 2 PL 54, 398 A. S. oben S. 154.

<sup>86</sup> S. 67, 3 ebda 369 f.; vgl. auch 380 C.

<sup>87</sup> PL 76, 1278 f.

<sup>88</sup> PL. 77, 425.

*Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis iam non moritur et mors ei ultra non dominabitur, tamen, in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter uiuens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur.* An diesen Worten Gregors ist nicht zu deuteln<sup>89</sup>, sie sind wörtlich zu nehmen, schon deshalb, weil Gregor ja alle Kautelen anwendet, um ein Mißverständnis auszuschließen. So sicher *moritur* im ersten Vordersatz den wirklichen Tod bedeutet, so sicher bedeutet *patitur* im ersten Nachsatz eine wirkliche Passion. Sonst wäre ja auch der Sinn, die paradoxe Gegenüberstellung des Nichtsterbens (in natürlicher Wirklichkeit) und des Sterbens (in mystischer Wirklichkeit), die sich in der sakramentalen Idee doch zusammenfinden, völlig zerstört. Das Wunderbare besteht eben darin, daß der Herr nicht mehr stirbt und doch zu unserem Heile wieder stirbt. Dasselbe gilt von dem zweiten Zeugnis: Dem *non moritur* entspricht *immolatur* = *moritur*; beides ist gleich wirklich; nur ist es das erstmal ein Nichtmehrsterbenkönnen in *semetipso* d. h. in natürlicher Weise, und das zweitemal ein Sterben in *mysterio*, in mystischer Weise.

Die Heilstaten Christi sind dem Christen so notwendig, daß er, ohne sie nach- und mitzuerleben, nicht ein *alter Christus* werden kann. Nicht die Lehre Christi macht den Christen, selbst nicht seine Gnade als bloße Zuwendung; sondern das volle Einswerden mit der Person Christi durch Nachleben seines Lebens. Die Liebes-, Lebens- und Wesensgemeinschaft wird durch gemeinsames Leiden und Tun erreicht. Hier zeigt sich der bei aller Beschaulichkeit aktive Charakter der Christumystik, die sich nicht im passiven Empfangen der Gnadenwirkung erschöpft. — Besonders wichtig sind dabei für den noch auf Erden wandelnden Christen die irdischen Leiden und Taten des Herrn, also die geschichtliche Heilstat, in erster Linie die Passion. Die umwandelnde Gnade ist an dies Mithandeln und Mitleiden geknüpft und ist nicht etwa bloß eine Applikation der durch Christus erworbenen Schätze. Die Mysterien geben vielmehr Gelegenheit, aktiv Christi Leben und Leiden zu teilen und dadurch die Gnade im gewissen Sinne mitzuerwerben.

Die Mysterien haben also wesentlich und notwendig eine historische Rückbeziehung zur historischen Heilstat Christi und speziell zur Passion des Herrn, aus der alle Mysterien hervorgingen. Diese Beziehung steigert sich in der Eucharistie so sehr, daß sie als Speise der Leib und das Blut des getöteten Herrn und als Opfer der Opfertod Christi ist. Deshalb betonen Paulus und die Väter die Beziehung zur Passion so stark, wie ich Jb. 6 S. 113 ff. an sehr vielen Zeugnissen der Väter gezeigt habe. Diese Lehre der Väter wurde von den Theologen

<sup>89</sup> Über die völlig mißglückten Umdeutungsversuche Umbergs s. unten, wo überhaupt einiges über die „Interpretationen“ U.s zu sagen sein wird.

und besonders auch dem hl. Thomas v. Aquin übernommen. Da ich in der früheren Arbeit für Thomas in der Hauptsache auf Arbeiten anderer verwies, seien hier seine wichtigeren Texte ausführlicher besprochen.

Ganz im Sinne, aber auch in der Ausdrucksweise der Väter bleibt Thomas, wo er von der Messe als dem Gedächtnis des Kreuzesopfers spricht. In den folgenden Worten hört man die Worte des hl. Chrysostomus nachklingen, die im Mittelalter unter dem Namen des hl. Ambrosius eine große Autorität hatten und immer wieder zitiert wurden<sup>90</sup>. III q. 22 a. 3 ad 2: *Sacrificium quod quotidie in ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. Unde Augustinus dicit in 10. de ciuit. Dei: 'Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium'*<sup>91</sup>. Die Messe ist also nicht ein Opfer aus eigener Wesenheit heraus, sondern mit dem Kreuzesopfer identisch, insofern sie dessen Gedächtnis ist. Ihr Opfercharakter beruht also auf ihrem Gedächtnischarakter; sie ist wesentlich als Gedächtnis Opfer. Thomas nimmt dafür die Formulierung Augustins an, wonach die Messe das *sacramentum*, d. h. das Mysterium, die mystische Darstellung des Kreuzesopfers ist. Um ein subjektives Gedächtnis oder eine äußere Darstellung des Kreuzesopfers kann es sich nicht handeln; denn für Thomas ist die Messe ein wirkliches Opfer, ebensogut wie die Eucharistie als Speise der realen Christus ist. Ein reales und doch nicht auf eigener Wesenheit ruhendes Opfer aber kann nur dort sein, wo ein historisch-wirkliches Opfer durch ein Sakrament real gegenwärtig gemacht wird. „Gedächtnis“ entspricht also hier ganz dem Sinn, in dem der Herr selbst und die Väter das Wort gebraucht haben; ähnliches gilt von *sacramentum*<sup>91</sup>.

Häufiger spricht Thomas von der Messe als der *repraesentatio* des Kreuzesopfers, auch dies ein Terminus, den wir bei den Vätern immer wieder trafen und der durchaus im antiken Sinne genommen werden muß, wenn der Kontext nicht etwa ausdrücklich dagegen spricht. Es ist gegen alle Methode der Geschichte und Philologie und damit auch der Theologie, die jene Wissenschaften in sich aufnimmt, in die Sprache der alten Zeit neuzeitliche Ideen und Stimmungen hineinzutragen. Nun ist es eine bekannte Erscheinung, daß der neuzeitliche, im 12./13. Jh. zuerst auftauchende und sich allmählich durchsetzende Anthropozentrismus, die Abwendung von dem platonisch-aristotelischen Realismus in der Erkenntnislehre, auch die Sprache aufs tiefste beeinflußt hat. *Repraesentare* teilt dies Schicksal der Umdeutung und Verfälschung. Während *repraesentare* für das objektiv-sachliche Denken der Antike die Gegenwärtigsetzung einer Person oder

<sup>90</sup> S. Jb. 6 S. 151 f. (Chrysost.), 175, 192 f.

<sup>91</sup> Vgl. dazu meine ausführliche Darstellung Jb. 6 S. 113 ff.



Sache bedeutet und nur bei Zusätzen wie *animo* die rein innerliche Vergegenwärtigung gemeint war, begann es nun immer mehr, auch ohne Zusätze, die bloß gedankliche Vergegenwärtigung auszudrücken, und zwar im Sinne eines Ausschlusses der realen Gegenwart. Ganz verderblich wäre es, diesen Sinn aber nun in die alten Texte hineinzulegen, wenn nicht zwingende Gründe dafür vorhanden sind. Das gilt besonders auch für den hl. Thomas, der doch durchaus die Väterlehre weitergeben will. Eine entgegengesetzte Erklärung seiner Worte bedürfte eines direkten Beweises.

Da die *re-praesentatio* naturgemäß auf das *praeteritum* geht (wie übrigens auch das Gedächtnis), so behandeln wir die Stellen über *repraesentatio* zusammen mit der Frage nach der historischen Rückbeziehung der Sakramente. Wir zitieren zuerst die Lehre des hl. Thomas über die Sakramente *in genere*: III q. 60 a. 3: In jedem Sakrament *tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et uirtutibus, et ultimus finis sanctificationis nostrae, qui est uita aeterna, et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememoratiuum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstratiuum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiatiuum futurae gloriae.*

Umberg sagt S. 388 zu dieser Stelle:

„Das *efficitur* wird nur von der Gnade, nicht aber von der Passion und der Glorie ausgesagt. Die Passion wird ebenso als vergangen wie die Glorie als zukünftig hingestellt, obgleich alle drei als durch das Sakrament bezeichnet erscheinen.“

Er vermehrt den Anschein der Richtigkeit seiner Behauptung, indem er im Texte die Worte *efficitur* und vorher *praecessit* durch Sperrung hervorhebt. Dadurch aber wird ein falscher Eindruck hervorgerufen. Denn die ganze Quaestio *Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum* dreht sich um die *significatio* des Sakramentes, nicht um den *effectus*. Außerdem heißt es im Text: *in nobis efficitur per Christi passionem*; es handelt sich in dem Nebensatz um einen Effekt in uns, der aus der Passion Christi, die an erster Stelle signifiziert wird, hervorgeht. Kein Wort deutet an, daß die Worte *praecessit* und *praenuntiatiuum* die Passion und die Glorie als bloß „signifiziert“, die Gnade aber als „bewirkt“ bezeichnen sollen. Thomas spricht in dem Artikel von der *significatio*, die *praeteritum*, *praesens* und *futurum* gleichmäßig umfaßt, und will keineswegs einen Unterschied zwischen den drei Dingen machen. Nach seinem Grundsatz, daß die Sakramente *id efficiunt quod significant*, müssen vielmehr alle drei Dinge auch bewirkt werden. (Über diesen

Grundsatz gleich mehr!) Zum Überfluß verbindet er auch noch eigens die drei Dinge zu einem, indem er ad 1. sagt, daß jene drei Dinge im Grunde eins seien; er schließt: *Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta, secundum quod quodam ordine sunt unum*. Aus demselben Grundgedanken geht seine Antwort ad 2. hervor. Ein Gegner hatte gesagt, das Blut Christi sei die Ursache aller menschlichen Heiligung; das Sakrament signifizierte also nur eines. Thomas antwortet, *quod sacramentum in hoc, quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante, prout est sanctificans*. Der Effekt wird also nur signifiziert, insofern auch die *causa*, d. h. die Passion (die vergangen ist) signifiziert wird. Es wäre aber sehr sonderbar, wenn die *causa* bloß bildlich (ohne Inhalt und Wirklichkeit) dargestellt würde, der Effekt aber, der doch aus jener *causa* allein hervorgehen kann, wirklich bewirkt würde. Wenn der Effekt wirklich da ist, muß auch die *causa* wirklich da sein, und zwar jetzt, da ja nach Thomas die Sakramente physisch, nicht moralisch wirken (III. q. 62 a. 1). Es geht also keineswegs an, mit U. das erste und dritte Ding rein bildlich, das zweite aber wirklich auftreten zu lassen. Das sind moderne Interpretationen, durch die Thomas verfälscht wird. Das wird gleich noch klarer werden.

Zunächst zu jenem Axiom: *Sacramenta id efficiunt quod significant*, oder: *Sacramentum est signum efficax* u. dgl. Da U. wohl dessen Bedeutung für die Mysterienlehre sieht, so wagt er, es abzuschwächen oder umzudeuten. Er schreibt (S. 388):

„Der in diesen Ausführungen enthaltene Syllogismus erscheint allerdings auch beim hl. Thomas Suppl. q. 42 a. 1: aber als — Einwand. Bei der Frage nämlich, ob die Ehe ein Sakrament sei, wird als vierter Gegengrund angeführt: *Omne sacramentum novae legis efficit quod figurat: sed matrimonium non efficit coniunctionem Christi et Ecclesiae, quam significat; ergo matrimonium non est sacramentum*. Thomas löst diesen Einwand in folgenden Worten: *Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam ac significatam, ut dicetur*. Der Satz: *Sacramenta efficiunt quod significant* hat also nicht jene unbegrenzte Weite, die ihm C. zuschreibt, und durch die allein es ihm möglich wurde, auf die reale Gegenwart des Kreuzestodes in der Messe zu schließen. Der Satz hat nur Gültigkeit in bezug auf die *res*, die im Sakrament (als der Instrumentalursache) enthalten ist, nicht aber in bezug auf jenes, was durch das Sakrament sonstwie symbolisiert ist. Wir können den Satz richtig so ausdrücken: *Omne sacramentum id omne idque solum efficit, quod significat tamquam a se (ut a causa instrumentali) hic et nunc efficiendum*. Diesen Sinn und nur diesen hat dieser Fundamentalsatz der ganzen Sakramentenlehre bei allen Theologen.“

Da es nach der, zuweilen wie einen Nebel über die Dinge breiten-  
den, Darstellungsweise U.s scheinen könnte, als ob Thomas den Satz:

*Omne sacramentum novae legis efficit quod figurat* u. dgl. (s. oben) nur als Einwand konnte, ohne ihn anzunehmen — gleich darauf heißt er allerdings ein „Fundamentalsatz der ganzen Sakramentenlehre“, und es ist nur erstaunlich, daß ein „Fundamentalsatz“ der Theologie so unklar und mißverständlich ist, daß er einer Umschreibung und Ergänzung bedarf (die allerdings vollständig falsch ist und die Klarheit nur trübt, wie wir sehen werden) — da also durch U. der Eindruck entstehen könnte, als ob jener für die Mysterienlehre allerdings sehr wichtige Satz bei Thomas nicht stände, seien einige Zeugnisse dafür zunächst aufgeführt:

Als erstes möge eben die von U. zitierte Stelle gelten; denn in der Antwort wird dieser Grundsatz nicht abgelehnt, sondern anerkannt, nur seine Anwendung wird zurechtgesetzt. Ferner:

III q. 62 a. 1 ad 1: *Sacramenta novae legis simul sunt causae et signa, et inde est quod, sicut communiter dicitur, 'efficiunt quod figurant'. Ex quo etiam patet, quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causae.* (Vgl. auch a. 3.)

III q. 78 a. 4 ad 3: *Verba quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur. Unde uis conuersiva, quae est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem . . .*

III q. 78 a. 2 ad 2: *(Sermo Dei in consecratione) operatur effectiue et sacramentaliter, id est secundum uim significationis . . .*

Gott wirkt also, wie an letzterer Stelle noch eigens angeführt wird, im Sakrament nicht unmittelbar durch bloßen Befehl seiner Allmacht, sondern durch das Zeichen; er bewirkt deshalb selbstverständlich nur das und eben das, was das Zeichen bedeutet, weil er sich selbst an das Zeichen gebunden hat. Er gibt uns also durch das Zeichen kund, was er jetzt eben wirken will. Es ist daher gegen die gesamte sakramentale Theologie, mit U. den einfach-klaren Grundsatz, der schon zu Thomas' Zeiten eine *sententia communis* (s. oben!) war, in seiner Bedeutung abzuschwächen und durch unklare Zusätze ins Gegenteil zu verkehren. Denn nach U. müßte man ja — soweit seine neue Formulierung überhaupt verständlich ist — aus dem Effekt erst auf die Bildbedeutung zurückschließen. Wofür aber dann noch ein Bild verwenden? Es wäre dann nur noch ein rationalistisches Hilfsmittel für die Simpliciores. Man sieht auch hier wieder die Auflösung der Sakramentenlehre durch die Anschauung von der moralischen Wirksamkeit der Sakramente. Ganz anders denkt die alte Theologie. Gott spricht durch das sakramentale Zeichen (das aus Element und Wort besteht) so klar und deutlich, daß kein Zweifel über das bestehen kann, was er hier durch jenes wirken will. Als Christus die Taufe einsetzte, hat er nicht zuerst den Jüngern einen Vortrag darüber gehalten, daß er der Seele eine Reinigung von der Sünde und eine Erfüllung mit der Gnade applizieren wolle, die er durch sein Leiden verdient habe.

Nein, er setzt ein Zeichen ein, das Untertauchen (*baptizari*; heute noch ist in der Formel das Untertauchen erhalten) im Wasser im Namen der Dreifaltigkeit, das absolut deutlich das Sterben des alten Menschen und das Wiederaufstehen des neuen zum Leben Gottes bezeichnet — und dadurch bewirkt. Ebenso bei der Eucharistie. Christus gab den Jüngern Brot und Wein und erklärte diese durch die dazu gesprochenen Worte ganz deutlich als Bild seines Todes und als Opferspeise, und zwar als wirkendes Bild, weil sie das enthielten, was sie bezeichneten.

Hören wir dazu noch die trefflichen Ausführungen Abt Voniers<sup>92</sup>: „... Wir müssen uns der Frage nach dem Inhalt des Sakramentes durch die Zeichen nähern, die das Sakrament konstituieren, und nicht umgekehrt. Es wäre ein ganz irriges Vorgehen, zuerst zu sagen, daß Leib und Blut Christi im Sakramente enthalten sind, und von diesen auf das Opfer zu schließen. Das ist nicht das sakramentale Vorgehen. Wir wollen vielmehr die Zeichen nehmen, d. h. die Dinge und die Worte; diese Zeichen wollen wir prüfen und sehen, ob sie wirklich ein Opfer bezeichnen; wenn sie ein Opfer bezeichnen, dann ist ein Opfer da, entsprechend dem allgemeinen Grundsatz auf diesem Gebiete, daß die christlichen Sakramente das tun, was sie bezeichnen: *Sacramenta efficiunt quod significant*. Dies ist ein äußerst wichtiger Gesichtspunkt, ein wirklicher Zentralpunkt im theologischen Denken. Wir erkennen den verborgenen Inhalt des Sakraments durch das äußere, aus Dingen und Worten oder, technisch gesagt, aus Materie und Form bestehende Zeichen... Wir lesen den Zustand des getauften Menschen vom Taufritus ab; nicht lesen wir die Bedeutung des Ritus von dem Zustand seiner Seele ab, die uns ja nicht sichtbar ist... So erkennen wir bei diesem Sakramente der Eucharistie, daß es ein Opfer ist, weil seine Worte und seine Elemente klar ein Opfer bezeichnen... Alles, was die Eucharistie zu einem solchen Wunder göttlicher Macht ausgestaltet, folgt aus der Zeichenbedeutung, geht ihr nicht voraus... Das eucharistische Sakrament wird nicht durch göttlichen Imperativ, sondern durch einen göttlichen Symbolismus, oder, wenn man so will, durch eine göttliche Rückerinnerung des Vergangenen bewirkt.“ Dann zitiert V. S. Thomas III q. 78 a. 2 ad 2. Das letzte Abendmahl und die Messe sind Zeichen des Opfers des Leibes und Blutes Christi und bewirken dies daher; „sonst würde die göttliche Sinnbildung eine Lüge sein“. Wenn Christus „beim letzten Abendmahl seinen Leib und sein Blut absolut auf den Tisch gelegt hätte, ohne irgendein begleitendes Element der Gegenwartsetzung und des Gedächtnisses, dann würde die Sache etwas von der christlichen Eucharistie vollständig Verschiedenes gewesen sein“.

Die christliche Eucharistie ist ein Ritus, der zugleich enthält, was er bedeutet. „Er enthält [auch] nicht mehr, als er bedeutet; denn enthielte er mehr, wäre er nicht mehr Sakrament, sondern ein absoluter Akt der verborgenen Allmacht Gottes, ein Akt, von dem wir nichts wissen. Es ist voll-

<sup>92</sup> A. Key Kp. XI S. 96 ff. Sperrungen von mir.



kommen eitel, in der Theologie Fragen aufzustellen über das Wesen des eucharistischen Opfers, die jenseits der klaren Grenzlinie der Sinnbildung stehen ...“

„Die ganze Frage ist also, ob der eucharistische Ritus — zunächst Christi Worte und Taten, dann unsere Worte und Taten, wobei wir in der Person Christi handeln — Christi Kreuzestod in buchstäblicher Realität bezeichnet. Die katholische Kirche hat immer daran festgehalten, daß dies der Fall ist, und deshalb glaubt sie an das Meßopfer.“

Es bleibt also als unumstößliche Konsequenz aus dem uralten Axiom der Theologie bestehen: Wenn die Messe als Ritus das Kreuzesopfer bedeutet, muß sie es auch enthalten. Die zweite Bedeutung der Eucharistie, übernatürliche Speise zu sein, geht aus dieser ersten hervor; denn die Kommunion ist wesentlich Opfer Speise, Leib und Blut des gekreuzigten Herrn. Auf die vom Herrn selbst feierlich vor seinem Tode ausgesprochene *significatio* muß jenes Axiom unbedingt angewandt werden; denn sonst hätte uns der Herr ja als Testament ein Bild ohne Inhalt hinterlassen. Bei den Gaben Gottes gibt es kein Deuteln und Abschwächen. Wenn Thomas gelegentlich von einer *res significata et non contenta* spricht, so bezieht sich das nicht auf den Kern des höchsten Sakramentes, sondern bei ihm und bei den andern Sakramenten auf Neben-*significationes*, die nicht das Wesen des Sakramentes ausmachen, sondern nebenher aus der Vieldeutigkeit des Elementes (ohne die Worte) hervorgehen. Wenn z. B. der Wohlgeruch des eucharistischen Weines auf den Wohlgeruch des Blutes Christi oder dgl. gedeutet würde, so wäre damit nicht gesagt, daß dieser Wohlgeruch in einer realen Form gegenwärtig würde.

Thomas stellt die Frage, ob der Tod Christi im Sakramente geschehe, ausdrücklich III q. 83 a. 1: *Utrum in hoc sacramento Christus immoletur*. Es ist die traditionelle Frage, und sie findet die traditionelle Beantwortung.

U. sagt dazu S. 389: „Wenn je, so mußte er hier sagen, ob die einstige Schlachtung Christi wiederum Gegenwart annehme; aber hiervon kein Wort und keine Silbe; sondern ganz im Sinne der Väter sieht er die ‘*immolatio*’ in der Verbindung von zwei Dingen, 1. in der Abbildung des Kreuzesopfers und 2. in der Wirkung des Meßopfers, die in der Zuwendung der Kreuzesopferfrüchte besteht. Hierbei ist ein Doppeltes wohl zu beachten. Die Abbildung des Kreuzopfers ist nicht ‘real’ im Sinne Casels, sondern im Sinne der reinen Darstellung; denn Thomas sagt: *Sicut dicit Augustinus . . . dicitur Christi immolatio*“ (Text s. unten).

Wenn wir durch den künstlichen Nebel, den diese „Interpretationen“ über die Worte des hl. Thomas breiten, durchstoßen, sehen wir ein ganz anderes Bild vor uns. Zunächst bejaht Thomas die Quaestio ausdrücklich, indem er der positiven Antwort zustimmt und die Autorität des hl. Augustin anruft, der im *lib. sent. Prosperi* sagt: *Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur*

*in sacramento*. Wenn man die Lehre der Väter und der vorhergehenden Scholastiker über diese sakramentale *immolatio* kennt, weiß man sofort, daß nach Augustin und somit auch nach Thomas eine wirkliche, sakramentale Schlachtung täglich geschieht (natürlich nicht eine historisch-reale, wie U. sie sich fälschlich zurechtlegt). Thomas erblickt „ganz im Sinne der Väter“ eine wirkliche *immolatio* im Sakrament, und zwar erstens in der *repraesentatio* des Kreuzesopfers und zweitens in der durch die *repraesentatio* ermöglichten *applicatio* der Kreuzesfrucht. Dabei ist ein Doppeltes zu beachten: Diese *immolatio* ist nicht real im Sinne, den U. aus der Mysterienlehre konstruiert, sondern sakramental; sie ist eben deshalb keine reine Darstellung — dann wäre sie kein Sakrament —, sondern Wirklichkeit unter dem Zeichen. Mit einem Worte: sie ist *sacramentum*, Mysterium.

Im Corpus articuli erklärt Thomas das: *Duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur immolatio Christi. Primum quidem, quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicium: 'Solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt; sicut cum intuentes tabulam aut parietem pictum dicimus: Ille Cicero est et ille Sallustius.' Celebratio autem huius sacramenti... imago quaedam est repraesentatiua passionis Christi, quae est uera eius immolatio. Et ideo celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit super epist. ad Hebr.: 'In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens. Quid ergo uis? nonne per singulos dies offerimus? sed ad recordationem mortis eius.' — Alio modo, quantum ad effectum passionis Christi; quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: 'Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.' — Quantum igitur ad primum modum, poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti... sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento, quod in eius celebratione Christus immoletur.*

U. faßt hier in der ersten Begründung des hl. Thomas für das Vorhandensein einer *immolatio* in der Eucharistie *imago* als „reine Darstellung“ auf. Es wäre aber seltsam, wenn Thomas zwei ganz ungleichwertige Gründe mit *primum* und *alio modo* (*primus, secundus modus*) nebeneinander stellte; denn im ersten Falle wäre es ein rein äußerlicher Grund, im zweiten ein wesenhafter. Das ist nicht die Art des hl. Thomas. Ferner: Woher weiß U., daß *imago* hier „reine Darstellung“ bedeutet? *Imago* heißt zunächst „Bild“, und wenn in unserer heutigen subjektiven Denkweise ein „Bild“ im Gegensatz zur Wirklichkeit steht, so braucht das in der alten Denkweise, besonders auch in der christlichen, die vom Mysterium her bestimmt war, noch lange nicht so zu sein. Lesen wir einmal III q. 73 a. 5: *Continetur ipse Christus in eucharistia sicut in sacramento. Et ideo quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie seipsum eis reliquit, sicut in absentia imperatoris exhibetur ueneranda eius*

*imago* . . . Dürfte man wohl aus dieser Bezeichnung der Eucharistie als *imago* eines Abwesenden schließen, daß Thomas nicht an die reale Präsenz Christi in der Eucharistie glaube? Im Gegenteil, die *imago* besagt für ihn eine wirkliche Gegenwart unter dem Sakrament (*continetur Christus in eucharistia sicut in sacramento*), d. h. eine mystisch-reale Gegenwart. Dasselbe gilt aber auch von der Gegenwart der Passion des Herrn; auch an der obigen Stelle q. 83 a. 1 muß entsprechend das Wort von der *imago* so genommen werden, wenn nicht ein ausdrücklicher Gegenbeweis vorliegt. In der genannten q. 73 a. 5 nennt Thomas als Gründe für die *convenientia* des Sakramentes neben der oben genannten real-mystischen Präsenz des Herrn als völlig gleichwertig die Notwendigkeit, daß die Passion immer den Gläubigen in einer *repraesentatio* gegenwärtig sein muß: *secundo quia sine fide passionis Christi numquam potuit esse salus . . . ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquid repraesentativum dominicae passionis, cuius in ueteri quidem testamento praecipuum sacramentum erat agnus paschalis . . . Successit autem ei in nouo testamento eucharistiae sacramentum, quod est rememorative praeteritae passionis . . .*

Das Osterlamm und die Eucharistie werden damit aber nicht gleichgesetzt, auch nicht in ihrer sinnbildenden Kraft. Beide sind Symbole, *sacramenta*, aber die Eucharistie enthält außerdem, was sie bedeutet, wie wir oben schon sahen, wo Thomas von den Sakramenten des Alten und Neuen Bundes sprach. Damit ist auch der Einwand erledigt, den U. S. 389 f. aus dem letzten Teil der q. 83 a. 1 (s. oben) macht. Gewiß findet sich eine *repraesentatio* des Kreuzestodes auch in den Sakramenten des Alten Bundes, aber in einer viel schattenhafteren Weise; man vergleiche dazu die gute Darlegung Voniers S. 146 f. Denn Thomas würde es nie beifallen, die Sakramente des Alten und Neuen Bundes auf dieselbe Stufe zu stellen. Wenn man also auch wünschen könnte, daß Thomas vielleicht an dieser Stelle klarer gesprochen hätte, so ergibt sich doch aus andern Stellen desselben Werkes, daß er die *repraesentatio* der Passion durch die Messe keineswegs zu einem bloßen Bilde nach Art der alttestamentlichen Sakramente degradieren wollte. Wenn er mit Recht den Effekt den Sakramenten des Neuen Bundes allein zuschreibt, während die *repraesentatio* sich, wenn auch in verschiedenem Grade, beiderseits findet, so ist das auch mit ein Zeichen dafür, daß die *repraesentatio* im Neuen Bund eine höhere Bedeutung hat, da ja, wie wir oben sahen, der Effekt der *causa sanctificans* entspricht.

Daß für Thomas die *repraesentatio* durch die Messe nicht eine „reine Darstellung“ ohne Inhalt und Wirklichkeit ist, ergibt sich ferner klar daraus, daß dann Thomas die Wirklichkeit des Meßopfers leugnen müßte, was er sicher ebensowenig tat wie

bei der realen Präsenz. Denn Thomas sieht den Opfercharakter der Eucharistie in der *repraesentatio* des Kreuzopfers; ist aber diese *repraesentatio* „reine Darstellung“ ohne Wirklichkeit, dann ist eben das Meßopfer nicht wirklich vorhanden, sondern nur ein Bild ohne Inhalt und Wirklichkeit, ebensowenig oder noch weniger, als ein Passionsspiel das wirkliche Leiden Christi ist oder ein Kruzifix den Herrn selbst enthält. Hören wir die Texte:

q. 73 a. 4: *hoc sacramentum habet triplicem significationem: unam quidem respectu praeteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit uerum sacrificium* [dazu vgl. III q. 48 a. 3], *ut supra dictum est, et secundum hoc nominatur sacrificium...*

ib. ad 3: *hoc sacramentum dicitur sacrificium, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi.*

q. 79 a. 7: *hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo... , habet rationem sacrificii, inquantum uero in hoc sacramento traditur inuisibilis gratia sub uisibili specie, habet rationem sacramenti.*

Vgl. auch ebda a. 1: *per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine.*

a. 2: *in hoc sacramento potest considerari et id, ex quo habet effectum, scilicet et ipse Christus contentus et passio eius repraesentata, et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species eius.*

Hierher gehören auch noch folgende Texte:

q. 83 a. 1 ad 1: Zitat aus „Ambrosius“ (Chrysost.): *Una est hostia (quam scilicet Christus obtulit et nos offerimus) et non multae, quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius; sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium.*

ad 2: *celebratio huius sacramenti est imago repraesentatiua passionis Christi...*

a. 2: *in celebratione huius mysterii attenditur repraesentatio dominicae passionis et participatio fructus eius.*

ad 1: *in hoc sacramento recolitur passio Christi, secundum quod eius effectus ad fideles deriuatur.*

ad 2: *Hoc sacramentum est figura quaedam et exemplum dominicae passionis...*

Wir fügen gleich noch 2 Texte bei:

q. 79 a. 5: *hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum. Sed rationem sacrificii habet inquantum offertur, rationem autem sacramenti, inquantum sumitur.*

q. 83 a. 4: *acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium et consecratur et sumitur ut sacramentum.*

Fassen wir den Inhalt der Texte zusammen, so ergibt sich folgendes Bild:



Für Thomas ist die Eucharistie ebenso wahr und wirklich ein *sacrificium*, wie sie ein *sacramentum* (im engeren Sinne) ist. *Sacrificium* aber ist sie, insofern sie die Passion Christi gegenwärtig macht; *sacramentum*, insofern sie den Leib Christi enthält; also ist die Passion ebenso *realiter praesens* wie der Leib Christi. Die „Gnade“ wird von Thomas zunächst mit dem Sakrament verbunden (zur Ergänzung s. unten). Behauptet man mit Umberg S. 389: „Als *res praesens* und darum als *contenta et hic nunc efficienda* — [!] kennt Thomas mithin nur die einigende Gnade; im Gegensatz dazu steht die Passion als vergangen und nicht gegenwärtig, und die Glorie als künftig und nicht gegenwärtig“, so verfehlt man sich nicht nur gegen „Fundamentalsätze des hl. Thomas“, sondern leugnet auch praktisch den Opfercharakter der Eucharistie. (Über die Glorie noch nachher.)

Oder man müßte, da Thomas *sacrificium* und *sacramentum* als vollständig gleichwertig nebeneinander stellt, auch das Sakrament zu einem bloßen Bilde machen, was doppelt gegen Thomas und das Dogma wäre.

Der Effekt, die Applikation der Erlösung an die einzelnen wird von Thomas q. 79 a. 1 direkt mit der *repraesentatio passionis Christi* verbunden. Was das Kreuzesopfer der ganzen Welt brachte, wird durch die mystische *repraesentatio* den einzelnen zugeführt (daraus erklärt sich auch q. 83. a. 2 ad 1, wo keineswegs der Ton auf *effectus*, sondern, auf *ad fideles deriuatur* zu legen ist). Wenn aber dieser Effekt real ist, dann muß auch die *causa* real sein; oder wir kommen zu der bloß moralischen Wirksamkeit des sakramentalen „Bildes“, die aber von Thomas ausdrücklich abgelehnt wird: III q. 62 a. 1: Wenn die Sakramente nur moralisch die Gnade bewirkten, *nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis Sanctorum auctoritatibus habeatur, quod sacramenta nouae legis non solum significant, sed causant gratiam*. Die von Thomas abgelehnte Auffassung würde übrigens gefährliche Konsequenzen für die reale Präsenz mit sich bringen. Denn es ist nicht einzusehen, wie, wenn alle Sakramente — auch das höchste: die Eucharistie, insofern sie Opfer ist — rein bildlich-moralisch wirken, die Eucharistie als Sakrament höchste Realität enthalten sollte. Nein, die reale Präsenz Christi und die seiner Passion entsprechen einander. Der Effekt wird deshalb von Thomas ausdrücklich dem gegenwärtigen Christus und seiner durch *repraesentatio* gegenwärtigen Passion zugeschrieben. Was würde uns auch die bloße Gegenwart eines nicht handelnden d. h. opfernden Priesters nützen? Auch wenn er mit seiner Opfergesinnung oder selbst mit der Opfergabe käme, ergäbe das keine Opferhandlung. Wenn er präsent wird, wird er es als Opferer; also muß und wird er auch handeln. Also wird seine Handlung, sein Opferakt gegenwärtig. Bestätigt wird das durch folgendes:

Die Eucharistie ist *sacrificium, inquantum offertur*. Es muß also in der Messe ein *offerri*, eine Opferung stattfinden, und das *offerri* setzt ein *offerre*, einen Opferakt, voraus. Andererseits gibt es im Neuen Bund keine Opferhandlung außerhalb des einen Opfertodes Christi am Kreuze. Wenn also die Messe eine *repraesentatio dominicae passionis* ist, muß auch der Opferakt, und zwar dieser in erster Linie, repräsentiert, gegenwärtig gesetzt werden; und umgekehrt kann die Eucharistie ein *offerre* nur enthalten, insofern, wie Thomas ausdrücklich sagt, das Passionsopfer Christi repräsentiert wird. Es ist also real nur ein Opfer vorhanden, das im repräsentierenden Symbol immer wieder hingestellt werden kann. Thomas zitiert deshalb das Zeugnis des „Ambrosius“, das besagt: Wie der Leib Christi nicht vervielfältigt wird durch die reale Präsenz unter so vielen Hostien, so auch die Opferhandlung nicht durch die reale Präsenz unter so vielen Opferfeiern.

An der Konsequenz dieser Sätze des hl. Thomas ist nicht vorbeizukommen. Es ist die Konsequenz des kirchlichen Dogmas und das Erbe der kirchlichen Tradition, der *auctoritas Sanctorum*, wie Thomas schön sagt. Die historisch vergangene Passion wird sakramental gegenwärtig<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> Gerne hätte ich aus dem Buche Abt Voniers hier längere Stellen angeführt, da er die reale Repräsentation der Vergangenheit im Sakrament sehr gut beleuchtet. Um Raum zu sparen, und da das Buch bald in deutscher Übersetzung erscheint, weise ich nur kurz auf seine Ausführungen hin mit Angabe der Seitenzahl der engl. Ausg. von 1925. (Sperrungen von mir.) S. 18 ff. behandelt S. Th. III q. 60 a. 3. S. 21: „Durch sie (die Sakramente) ist es möglich geworden, weit entfernte Dinge in einem Punkte zu kondensieren; durch sie werden historische Handlungen, die vor Jahrhunderten geschahen, für uns mit großer Realität erneuert, und wir antizipieren die Zukunft in einer sehr bestimmten Weise...“ S. 22f.: „Alle Sakramente geben uns die gesegnete Kraft, aus der Gegenwart herauszutreten. Die gewöhnliche Definition von Sakrament als eines äußeren Zeichens innerer Gnade würde sicher für S. Thomas eine zu enge Definition sein, wenn wir mit innerer Gnade nur die aktuelle Umwandlung der Seele meinten [wie es auch U. tut]. Das würde nur ein Drittel der sakramentalen Funktion sein. Wenn wir aber unter innerer Gnade auch die Ursache der Gnade meinen, d. h. Christi Passion, und das Endziel der Gnade, d. h. das ewige Leben, dann kann die Definition als vollkommen angesehen werden. Aber die Kraft der Sinnbildung des Sakraments zu beschränken nur auf den gegenwärtigen Augenblick, auf die Umwandlung der Seele in der Zeit, wo das Sakrament dem Menschen appliziert wird, das würde eine unberechtigte 'Minimierung' der Sakramentenlehre sein und vieles aus der Schrift unverständlich machen. Wie könnte z. B. die Eucharistie ein Gedächtnis Christi sein, wenn sie nur eine übernatürliche Speisung der Seele im gegenwärtigen Augenblick wäre? Als Christus sprach: 'Tut dies zu meinem Gedächtnis', gab er der Eucharistie eine historische Bedeutung, die nicht in einer rein geistigen Aufrichtung der individuellen Seele gefunden werden kann...“ S. 27: Die Sakramente sind „Zeichen, Gedächtnisse, Monumente des Vergangenen“. S. 28: Sie „sind mächtig, indem sie die Dinge Gottes wieder aufleben lassen“. S. 31: „Die Eucharistie würde kein Sakrament sein, wenn sie nicht das Mysterium des Todes Christi

Noch ein kurzes Wort über das Zukünftige im Sakrament nach Thomas. III q. 79 a. 2 fragt er, *utrum effectus huius sacramenti sit*

bewirkte und hervorbrächte“. S. 35 ff.: „Sakramente sind eine neue Schöpfung mit ganz neuen Gesetzen... Die schaffende Kraft von Symbolen, die hervorbringende Wirksamkeit von Zeichen, die unglaubliche Fähigkeit einfacher Dinge, in der Hand Gottes geistliche Realitäten hervorzubringen, nein, sie wiederhervorzubringen in ihrer historischen Stellung, das ist die sakramentale Welt...“ Kap. VII „Die sakramentale Stellung der Eucharistie“ (S. 53 ff.) gehört ganz hierher; beachte bes. S. 57: „Das Sakrament ist eine Repräsentation eines geschichtlichen Aktes, nicht eine ethische Tat...“ S. 89 zieht Vonier für das Meßopfer den Ausdruck 'sakramental sacrifice' oder 'Sacrament-Sacrifice' vor; d. h. das Opfer besteht in dem Sakrament. S. 99 ff.: „Das eucharistische Sakrament wird vollzogen nicht durch einen göttlichen Befehl, sondern durch einen göttlichen Symbolismus, oder, besser gesagt, durch ein göttliches Gedächtnis des Vergangenen“. S. 111 ff.: „Wenn wir das große Opfer darbringen, so sagen wir, daß wir Christi Tod sakramental agieren. Christi Tod nun ist: Leib und Blut in Trennung... Das Meßopfer besteht darin, daß wir eine Trennung zwischen Christi Leib und Blut haben, die nicht durch einen Befehl der göttlichen Allmacht, ohne Rücksicht auf irgendwelche vorhergehende oder menschliche Beziehungen, hervorgebracht wurde, sondern als eine Verlängerung, als der innere Wirklichkeitskern des ganzen Gedächtnisritus, der historisch und als eine ununterbrochene Gedächtniskette mit dem Opfer Christi am Kreuz verbunden ist.“ S. 118 ff.: In den Sakramenten haben wir es nicht zu tun „mit dem natürlichen Leben Christi, sondern mit seinem repräsentativen Leben, das das natürliche Leben repräsentiert“. Der Katholik sagt, „daß Christi eucharistischer Leib unter den Gestalten des Brotes und Christi eucharistisches Blut unter der Gestalt des Weines Christi natürlichen Leib und Christi natürliches Blut so repräsentieren, wie sie auf Kalvaria waren. Dies ist der wahre und endgültige Ausdruck sakramentaler Repräsentation; solche genügt, um durch sich selbst das Opfer zu konstituieren; denn die Repräsentation bezieht sich auf jene Zeit von Christi wunderbarer Existenz, als er nichts war als Opfer, da ja sein Blut von seinem Leibe getrennt war“. Kap. XII „Euch. Repräsentation, Applikation, Imolation“ (S. 121 ff.) führt diesen Gedanken noch weiter aus; beachte bes. S. 126: „Eine Phase der göttlichen Laufbahn des Sohnes Gottes auf Erden wird beständig unter uns gegenwärtig gehalten mit einer Genauigkeit der Wiederholung, die wahrhaft überwältigend ist...“ S. 131 erinnert V. an den *Christus passus*, der nach S. Th. in der Eucharistie enthalten ist. — Vonier beleuchtet also sehr gut die Repräsentation, die Gegenwärtigsetzung — er übersetzt S. 123 selbst „representation“ mit „rendering present — such is the true meaning of representation“ — der vergangenen Heilstat Christi am Kreuze; er bleibt aber dann gewissermaßen vor der letzten Tür zur vollen Lösung stehen, indem er zwar die Gegenwärtigsetzung des toten Christus lehrt, den Tod selbst aber als Akt nicht gegenwärtig werden läßt. Es äußert sich hier wohl eine gewisse Furcht vor den neueren Destruktionstheorien, die aber unberechtigt ist. Denn wenn der *Christus passus* erscheint, ohne daß der Herr real neu leidet, so kann auch die *Passion* selbst gegenwärtig werden, ohne daß der Herr real neu stirbt. Ja, sie muß erscheinen, wenn die Messe ein wirkliches Opfer sein will. Denn das Opfer besteht im Akte des Sterbens; die Erlösung geschah durch den Tod, *morte intercedente*, wie das Tridentinum sagt; es genügt nicht, daß Christus als *passus*, d. h. in dem Zustande des Gestorbenseins, erscheint; sondern wenn die Messe das *sacramentum*, die Repräsentation des Erlösungsopfers ist, muß der Tod selbst als Akt mystische



*adeptio gloriae*. Nach U. wird die Glorie durch das Sakrament nur bezeichnet, nicht bewirkt. Thomas urteilt ganz anders; er be-

Gegenwart annehmen. Deshalb behauptet ja auch die ganze kirchliche Tradition bis auf Thomas v. Aquin die Gegenwärtigsetzung der *Passion*.

Abt Vonier zeigt in seinem Kap. XIV S. 134 ff., wie nur die traditionelle Lehre von der Messe als dem Sakrament des Kreuzesopfers die Einwände der Protestanten gegen die Messe innerlich widerlegt. Es heißt keineswegs „Wasser auf die Mühle der Häretiker leiten“, wie U. S. 394 meint, wenn man auf die Schwierigkeiten jener mit Gründen eingeht. Kard. Kajetan, der bedeutende Thomas-Kommentator, hat sich durch den Kampf gegen die protestantischen Einwände auch der traditionellen Mysterienlehre so weit genähert, als es für ihn damals, am Anfang des 16. Jh., möglich war. In einer Abhandlung aus dem J. 1525 *De Eucharistia (Opuscula omnia Reveren. D. D. Thomae de Vio [Caietani] Cardinalis tituli S. Sixti* (Antverpae apud I. Keerbergium 1612) S. 102<sup>v</sup> ff. sagt er c. IX S. 105: (Orthographie von mir modernisiert): *aduerte errari in hoc, quod existimatur sacrificium altaris esse diuersum sacrificio quod obtulit Christus in cruce, cum tamen in ueritate sit illudmet, sicut est illudmet corpus Christi et ille met sanguis Christi in altari et in cruce et in coelo modo. Differentia autem est in modo offerendi, quia tunc oblatum est corporaliter, modo offertur spiritualiter; tunc est oblatum in re mortis, nunc offertur in mysterio mortis. Et hoc intellige referendo oblationem tam ad rem contentam quam significatam in sacrificio hoc* [nicht etwa bloß auf die *species sacramentales*]. *Nec propterea spiritualis haec oblatio fit, quod insufficiens fuerit sacrificium Christi, sed ut in sacris mysteriis Christus ejusque sacrificium iugiter recolatur*. Soweit stimmt alles zu der traditionellen Mysterienlehre: Kreuzopfer und Meßopfer sind völlig identisch, nur die Weise der Darbringung ist verschieden: damals körperlich, jetzt spirituell, damals historisch-tatsächlich, jetzt im Mysterium. Nicht nur Christus selbst, sondern auch sein Opfer werden gegenwärtig. Im folgenden aber offenbart sich die Furcht Kajetans, man könnte einen historisch-realen Tod Christi im Meßopfer vermuten; deshalb setzt er den mystischen Tod zu einem bloßen Zeichen herab, das aber doch kein Mysterium und kein wirkliches Opfer konstituieren kann: *nam si ad mortem Christi sacrificium altaris referatur, signum tantum et non res inuenitur. Nam neque mors Christi neque status mortis Christi est secundum se, sed Christus uiuit et regnat in coelo, et consequentur in sacrificio hoc non continetur, sed significatur mors Christi. . . Christus in hoc sacrificio significatur et continetur, mors uero eius significatur quidem, sed non continetur. Unde non oportet, et quoties hoc sacrificium offertur, uerificare, quod Christus moritur, sicut oportet uerificare, quod Christus in eo continetur, in eo offertur [wie?], in eo tamquam res existens contenta et oblata*. Diese *significatio* findet K. in der Doppelkonsekration. K. widerspricht sich hier selbst; denn wenn der Tod nur gesinnbildet und in keiner Weise realisiert wird (auch nicht in sakramentaler), dann ist es eben kein reales Opfer, sondern das bloße Bild eines Opfers.

Kaj. hat das wohl selbst gefühlt, denn in einem *Tractatus de sacrificio missae et ritu aduersus Lutheranos* vom J. 1531 (ebda 164 ff.), nähert er sich der alten Auffassung noch mehr. In Kap. III sagt er u. a.: *Ex eo, quod facere hoc in Christi memoriam plus est quam consecrando facere corpus Christi (quia est etiam facere corpus Christi, quod datur et frangitur pro uobis), et plus est quam recordari Christi (quia est facere Christi corpus quod datur ac frangitur pro uobis in Christi recordationem), et dari ac frangi pro uobis est immolari pro uobis (nam dari significat in genere offerri, frangi uero significat in specie modum offerendi per fractionem. . .), consequens est, quod, mandante Domino Jesu 'Hoc facite in meam commemorationem', mandatur 'Hoc facite immolatio modo*



ja h t die Frage und gibt die Glorie als *effectus* an: *Effectus huius sacramenti est adeptio gloriae*, natürlich mit der Beifügung ad 1.: *Hoc*

*in mei commemorationem*; *facere enim corpus Christi quod immolatur, est facere illud immolando seu per modum immolationis...* Dazu Kap. VI S. 165 f. (einen besseren Text nach der Ausg. Venedig apud Iuntas 1612 p. 220 verdanke ich Damasus Winzen OSB):

*Fundamentum veritatis et intelligendi diversa Sacrae Scripturae dicta circa Novi Test. sacrificium ac Sacerdotium, est unitas hostiae, simpliciter et absolute immolatae semel in cruce ab ipso Christo secundum seipsum, et secundum quid immolatae quotidie ab eodem per ministros in Ecclesia sua. Ita quod in N. T. est hostia cruenta, est et hostia incruenta. Hostiam siquidem cruentam agnoscimus Iesum Christum in crucis ara oblatum semel pro peccatis totius mundi, hostiam vero incruentam agnoscimus institutam a Christo, corpus et sanguinem eius sub specie panis et vini, ut citatae Scripturae testantur. Verum hostia cruenta et incruenta non sunt hostiae duae sed hostia una, quia res quae est hostia, est unamet res, non enim Christi corpus in nostro altari est aliud ab illo Christi corpore quod oblatum est in cruce, nec sanguis Christi in nostro altari alius est ab illo Christi sanguine, qui fusus est in cruce. Modus vere hanc unam eandemque hostiam immolandi alter est, quia ille unicus substantialis ac primaevus immolandi modus fuit cruentus, utpote in propria specie corporis fractione in cruce sanguinem fundens, iste vero cotidianus externus accessioriusque modus est incruentus, utpote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatio modo repraesentans. Quocirca N. T. i hostia cruenta et incruenta unica est ex parte rei oblatae; et ex parte modi offerendi licet sit diversitas, tamen quia iste modus, scil. incruente immolare, non est secundum seipsum tamquam disparatus modus immolandi institutus, sed dumtaxat ut refertur ad cruentam in cruce hostiam, consequens est apud sapientes et penetrantes, quod ubi unum non nisi propter alterum, ibi unum dumtaxat est, consequens inquam est non posse affirmari proprie loquendo, duo sacrificia aut duas hostias aut duas oblationes, immolationes et quovis nomine appelles, esse in N. T. o ex hoc, quod est in hostia cruenta: Christus in cruce et hostia incruenta: Christus in altari, sed esse unicam hostiam semel oblatam in cruce, perseverantem modo immolatio quotidiana repetitione ex institutione Christi in Eucharistia. Perseverantiam autem hostiae in cruce oblatae non fingimus in nostro altari, sed ex identitate rei oblatae in cruce et in altari habemus; ex eo enim quod unum atque idem Christi corpus est, quod oblatum est in cruce, et illudmet offertur in altari, clare patet non esse aliam hostiam in altari et in cruce, sed eam quae in cruce oblata semel est, perseverare, alio tamen modo, in altari, mandante Christo: Hoc facite in meam commemorationem. Si namque iunxeris haec duo, videlicet: hoc facite, et: in Christi memoriam, perpendes, quod unum atque idem illud, quod tunc fiebat, facimus in Christi memoriam, quod est: illud unum atque idem, quod tunc frangebatur et effundebatur, perseverare sub specie panis et vini in memoriam Christi...*

Ad secundum ex parte repetitionis dicitur, quod in N. T. o non repetitur sacrificium seu oblatio, sed perseverat immolatio modo unicum sacrificium semel oblatum, et in modo perseverandi intervenit repetitio, non in ipsa re oblata, nec etiam ipse qui repetitur modus concurrit ad sacrificium propter se, sed propter oblationem in cruce commemorandum incruente. Huius autem modi repetitionem non esse contra doctrinam Ep. ad Hebr. testantur verba illius, inferentia, quod si repeteretur N. T. i sacrificium, oportuisset Christum saepe pati. De repetitione sacrificii manifestat se loqui, non de repetitione istius modi a Christo instituti.

*sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis uirtutem perueniendi ad gloriam.* Diese uirtus ist aber nicht etwa als eine bloße Befähigung zum tugendhaften Leben oder dergl. aufzufassen, sondern mit Paulus, den Vätern und der Liturgie als die *primitiae spiritus* und ein Anfang der *uita aeterna*, weshalb Thomas im *Sed contra* *est* sich auch auf Joh. 6 beruft, wo dem Genuß der Eucharistie die *uita aeterna* verheißen wird, nicht als zukünftige, sondern gegenwärtige Wirkung; denn im Jenseits gibt es keine Sakramente mehr.

Wir sagten eben: Die Passion wird in der Messe sakramental gegenwärtig. „Sakramental“ bedeutet hier eine nähere Be-

... *quadrat ut perseveret immolatio modo illa una et sufficientissima sanguinis in cruce effusio.*

... *non repetitur in Missa hostia, sed illam et hostia in cruce oblata perseverans immolatio modo recolitur in qualibet Missa.*

... (*Sacrificium Missae*) *celebratur tamquam vehiculum remissionis peccatorum per Christum in cruce factae, ita quod quemadmodum non est alia hostia, ita non aliam affert remissionem peccatorum... Nam quemadmodum continua intercessio Christi pro nobis in coelo non derogat unice intercessioni mortis Christi, ita non, imo multo minus eidem derogat perseverantia Christi immolatio modo ad intercedendum pro nobis, ut participes simus remissionis peccatorum in ara crucis factae, quando ista intercessio fit per mysterium sub specie panis et vini, illa autem in coelo fit per Christum in propria specie, in qua crucifixus est... illud namque intercedere praesertit quasi supplementum intercedendi, hoc autem praesertit caeremoniale intercedendi modum, nobis valde consonum.*

Man sieht förmlich, wie K. um den Sinn und den Ausdruck ringt und doch nicht zur letzten Klarheit kommt. Er sieht schließlich die Lösung des Problems darin, daß das Kreuzesopfer durch die Messe *immolatio modo* repräsentiert wird und dadurch bleibt (*perseverat*). Es gibt also nur ein Opfer im N. T., insofern das Kreuzesopfer durch die Messe *immolatio modo* fort dauert; wiederholt wird nur der äußere Modus, der Inhalt ist immer der gleiche. K. übersieht dabei — und viele Moderne ahnen ihn darin nach —, daß die Messe dann kein *verum et proprium sacrificium* ist, wie das Tridentinum, allerdings zeitlich nach K., definiert hat. Diese Lehre wird nur bewahrt und zugleich das seit der Reformation wieder akut gewordene Problem gelöst durch die Mysterienlehre, wonach die Messe das ganze Kreuzesopfer sakramental wieder hinstellt.

Von dem andern bedeutenden Erklärer des hl. Thomas, Johannes a S. Thoma, bringe ich nur 2 Stellen, die ich Aureus Grünwald OSB verdanke. C. th. III p. q. 83 disp. 32 a. 2 n. 20: *Conueniens ergo est, quod sacrificium istud (euch.) sit unicum. denique sacrificium hoc ex parte rei oblatae est infiniti valoris et representat sacrificium crucis; imo est idem cum illo in substantia. constat autem quod sacrificium crucis ratione infiniti valoris fuit unicum: 'una enim oblatione consummavit in aeternum sanctificatos', ut inquit apostolus; ergo etiam hoc sacrificium, quod est perfecte repraesentativum illius et eiusdem valoris infiniti, debet unicum esse, quia perfecte repraesentat illud et continuatur cum illo. C. th. IV. p. q. 85 disp. 32 a. 2 n. 22: sacrificium repraesentat ipsam passionem Christi, ut est in se et non solum in effectu suo, in gratia nobis collata [wie U. meint und dem hl. Th. zuschreibt]; immo est idem in substantia cum illo sacrificio, unde sicut fuit una illa passio in se, ita congruenter unico sacrificio repraesentatur.*

stimmung, nicht etwa eine Einschränkung der Realität, genau wie durch die reale Präsenz Christus wirklich und wesentlich, aber sakramental gegenwärtig wird. Die Worte „sakramental“, *in sacramento*, *in mysterio*, *μυστικῶς* u. dgl. wollen keineswegs die Sakramente zu bloßen Bildern ohne Inhalt zusammenschrumpfen lassen. Das hieße, modernen Geist in die Sprache der Kirche hineinragen und die sakramentale Welt zerstören. Nein, die Mysteriengegenwart bedeutet eine reale Gegenwart, aber in einer Realität eigener Art. Einer Realität, wie sie aber nun auch dem Zwecke des Sakraments einzig entspricht: Denn der Zweck ist, es dem Gläubigen zu ermöglichen, an dem Leben Christi als des Heilandes teilzunehmen zu seinem Heile; dafür aber kommt es nicht auf die historischen Begleitumstände an, nicht auf die *maleficia Judaeorum*, wie Thomas sagt, sondern auf den Akt Christi als des Heilandes, also auf die Substanz der Heilstat als solcher.

Jetzt verstehen wir erst voll den tiefen Sinn der thomistischen Lehre, die wir oben S. 150 ff. betrachteten, daß nämlich Christus in der Eucharistie *secundum modum substantiae*, in einem *modus spiritualis* gegenwärtig wird; daß infolgedessen äußere Einflüsse bei ihm nicht mehr in Betracht kommen. Thomas schließt sich auch darin an die Väter an, die immer wieder, wie schon der Herr selbst Joh. 6, mahnen, die Eucharistie pneumatisch zu betrachten. Thomas schreibt III q. 75 a. 1 ad 3: *Corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur, sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diuersis altaribus non sicut in diuersis locis, sed sicut in sacramento; per quod non intelligimus, quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hic esse . . . secundum modum proprium huic sacramento*. Wie diese eigene Seinsweise näher erklärt wird, sahen wir schon oben. Sie ist nicht ein bloßes Sein *in signo*, aber auch nicht die natürliche Seinsweise, sondern eben die sakramentale. Weil sie nicht die natürliche ist, ist sie nicht *in loco*. Da nun die Eucharistie nicht nur Leib und Blut Christi in sich repräsentiert, sondern als Opfer auch die Passion Christi, wie wir oben aus Thomas bewiesen, so muß auch die Passion Christi sakramentale Gegenwart erhalten; m. a. W., die Passion ist nicht in ihrer natürlichen Seinsweise da, wie sie historisch war, *in tempore*, aber auch nicht bloß *in signo*, sondern sakramental, und weil nicht *in tempore*, deshalb *secundum modum substantiae*, ohne historisches Vor und Nach, sondern eben in ihrem Kerne als die Heilstat des Gottmenschen. Metaphysische Hypothesen über die Zeit, über die Unmöglichkeit einer Repristination historischer Akte u. dgl. kommen also für das Sakrament garnicht in Betracht. Sie können nur durch



ein Mißverständnis der sakramentalen Idee, durch eine Verwechslung natürlicher und sakramentaler Seinsweise, in die klare Lehre von den Sakramenten hineingetragen werden. Es ist ganz dasselbe wie bei der realen Präsenz. Auch zu deren „Erklärung“ hat man metaphysische Theorien ausgedacht. Abt Vonier spricht von Denkern, „mehr eifervoll als erleuchtet“, die da eine Antwort auf die Frage suchten, warum Christus auf so vielen Altären gegenwärtig ist. „Sie stützten sich auf metaphysische Theorien über die Natur von Raum und Zeit; sie sagten in vielen Worten, daß der Leib Christi gleichzeitig in jede Weltgegend kommen könnte, weil er eine Art von Multiplizität der Gegenwart besitze“<sup>94</sup>. „Die alten Denker wurden durch das, was man die ‘Raumschwierigkeit’ in der Eucharistie nennen könnte, nicht gehemmt; sie sahen keine Raumschwierigkeit, weil keine da ist.“ S. Thomas berief sich darauf, daß Gott *habet actionem in totum ens* (q. 75 a. 4 ad 3)<sup>95</sup>. Wenn Gott durch die Transsubstantiation es bewirkt, daß der eine Leib Christi, der nach seiner natürlichen Seinsweise im Himmel ist, sakramental an vielen Orten zugleich ist, so ist es nicht einzusehen, wie es dieser göttlichen Allmacht unmöglich wäre, den Akt der Passion, der historisch einmal geschah, zu vielen Zeiten und an vielen Orten in einer sakramentalen Seinsweise gegenwärtig werden zu lassen. Jene Lehre beruht schließlich auf der göttlichen Offenbarung und wäre an sich dem Verstande unzugänglich, ja lächerlich; dasselbe gilt von der Gegenwart der Passion, die auch, vom natürlichen Standpunkte aus gesehen, unüberwindlichen „Denkschwierigkeiten“ unterliegt, die aber sofort in ein anderes Licht gerückt wird, sobald man vom Standpunkte Gottes und des Heilsplanes aus, d. h. im Glauben und im Geiste wahrer Theologie, die Dinge anschaut. Das katholische Dogma lehrt uns, daß die Messe ein *uerum et proprium sacrificium* ist; andererseits lehrt es, daß es im Neuen Bund nur noch ein Opfer gibt, den Kreuzestod Christi. Die Theologie hat mit Recht von den Vätern bis zu Thomas diese beiden Dogmen dadurch verbunden, daß sie die Messe als die *repraesentatio*, das *sacramentum*, das *mysterium* des Kreuzestodes erklärte. Es liegt eine volle Identität vor, in dem Sinne, daß auf der einen Seite die Sache selbst, auf der andern Seite das *Sacramentum* oder *Mysterium* der Sache vorliegt, d. h. dieselbe Sache in sakramentaler Seinsweise, die der Wirklichkeit der Sache nichts wegnimmt, aber auch nichts zufügt. Gegenüber solchen Festlegungen müssen angebliche „Denkschwierigkeiten“ verstummen. Und sie verschwinden vollständig, sobald man die sakramentale Idee in ihrer wunderbaren göttlichen Tiefe durchdenkt, sobald man sie in die Oikonomia Christi hineinstellt. Dann offenbart sie sich als eine

<sup>94</sup> A Key 183.

<sup>95</sup> Ebda 190; Sperrung von mir.



zentrale Idee christlicher Religion und christlicher Gottesanbetung und Frömmigkeit.

Man fragt sich: Wenn diese Dinge so klar dastehen, so sehr dem Dogma entsprechen, woher dann der Drang, sie unter allen Umständen aus dem Wege zu schaffen? U. hat sich im Eifer des Kampfes zu Beweismitteln und Gedankengängen herabgelassen, die einem echten Theologen unmöglich sein sollten, da sie den Glauben zu wenig berücksichtigen und einem gewissen Rationalismus allzusehr nachgeben. Er selbst gesteht (S. 371f.), daß die Zeugnisse der Tradition ihn einen Augenblick ergriffen, so daß er sich sagte: „Hier ist Mysterienreligion! auch die Kirche hat ihre Mysterien!“ Wenn er trotzdem alles ablehnt, so müßten doch durchschlagende Gründe vorhanden sein, die ihn auch *nolentem* dazu zwingen. Aber solche sucht man vergebens. Man findet außer willkürlichen Umdeutungen oder Verschweigungen der Texte eine Methode, die man nur als „Konsequenzmacherei“ bezeichnen kann: einen Gegenbeweis aus angeblichen Konsequenzen der Mysterienlehre, die U. selbst zieht und die er nur deshalb ziehen kann, weil er den Unterschied natürlicher und sakramentaler Seinsweise nicht begreift; Konsequenzen also, die ihm selbst zur Last fallen.

Es muß also etwas Tieferes hinter seinem Kampfe stehen. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir hier U. persönlich freisprechen und in seinem Kampfe das Symptom einer Denkart sehen. Es ist im Grunde der moderne Subjektivismus, der sich hier in der Form äußert, wie er teilweise auch in die Theologie eingedrungen ist. Das moderne Denken will möglichst wenig durch objektive Tatsachen in seiner Freiheit und Selbsttätigkeit eingeengt werden. Diese Denkweise hat auch in der Frömmigkeit ihren Ausdruck gefunden. Wohl hält sie, vom Dogma gezwungen, an der realen Präsenz Christi im hl. Sakrament fest; aber im übrigen will sie möglichst wenig von ihrer Eigentätigkeit und freien Bewegung opfern; sie gibt sich viel lieber der eigenen und einsamen Meditation hin, in der sie durch den engen Anschluß an rituelle Kultakte nur gestört würde. Die oben geschilderte Christumystik tritt daher in neuerer Zeit sehr zurück zugunsten einer die Persönlichkeit mehr hervorhebenden, subjektiveren Askese und Mystik. Nimmt man in der Messe die Repräsentation der Passion *in signo tantum* an, so verlegt man die Gegenwart der Heilstat aus dem objektiven Sakrament in das menschliche Subjekt, das sich das *signum* frei ausdeutet. — Damit haben wir eine Grundhaltung des neueren Denkens festgestellt. Das Symbol im altchristlichen Sinne, das zugleich objektiv enthält, was es bezeichnet, das also den Menschen sich unterwirft, würde für jenes eine Fessel bedeuten, die es zugunsten einer freieren Eigentätigkeit abwirft.

Der neuere Symbolbegriff führt naturgemäß zu der Lehre von der moralischen Wirksamkeit der Sakramente, die ja besagt, daß die

Sakramente nicht die Gnade physisch enthalten, sondern sie nur moralisch, als bloße *signa*, vermitteln. Wir sahen oben, daß Thomas und mit ihm die gesamte ältere Theologie die physische Wirksamkeit der Sakramente lehrt und daher die Symbole als wirklichkeitsgefüllt ansieht. Es wäre sehr seltsam, wenn diese physische Auffassung gerade vor dem höchsten Sakramente, der Eucharistie als Opfer, haltmache, wie U. es behauptet. Im Gegenteil gipfelt die Lehre von der physischen Wirksamkeit naturnotwendig in der Mysterienlehre von der sakramentalen Gegenwart der Passion als des Kreuzesopfers in der Messe. — Nebenbei gesagt, ergibt die moralische Auffassung eine kaum glaubliche Abstufung der Sakramente. Nach ihr stünde an der Spitze ein *signum tantum*, das natürlich nur moralisch wirken könnte: die Eucharistie als Opfer enthielte das Opfer nur im äußeren Zeichen. Danach käme die Eucharistie als Speise, die nun oft in krasser Realität aufgefaßt wird; es folgten die anderen Sakramente mit bloß moralischer Wirksamkeit. Eine ganz andere Harmonie ergibt die durchgängige physische Auffassung: An der Spitze steht das Mysterium des Kreuzestodes, das zugleich die Quelle aller anderen Sakramente ist, zunächst der eucharistischen Opferspeise, dann der Taufe als der Applikation des Kreuzes an den einzelnen zur Wiedergeburt, der Firmung als des Erfülltwerdens des einzelnen mit dem Pneuma des Gekreuzigten und Auferstandenen, und so fort, wie wir es nachher noch betrachten werden.

Es fällt bei U. und anderen Vertretern der neuzeitlichen Theologie auf, daß auch die reale Präsenz oft zu wenig sakramental aufgefaßt wird. Man hat oft den Eindruck, als ob die Eucharistie den Zweck hätte, die Person Christi, und zwar in erster Linie die Menschheit, nur verhüllt von einer dünnen Decke, unter uns gegenwärtig zu machen; und dem entspricht auch die eucharistische Frömmigkeit der neueren Zeit nicht selten. Abt Vonier sagt, die eucharistische Sprache der Kirche sei durch alle Jahrhunderte fast ausschließlich sakramental gewesen; „erst neuerdings ist sie vorzugsweise persönlich geworden, in dem Sinne, daß von der Eucharistie gesprochen wird wie von Christus selbst. Können wir nicht beobachten, daß in unseren Tagen fast die ganze eucharistische Literatur und ein großer Teil der eucharistischen Verehrung und Andacht mehr auf das konkomitante Element der Eucharistie als auf ihre sakramentalen Elemente sich gründet?“ Wir sollten aber darüber nicht „die ersten Erfordernisse des katholischen Dogmas vergessen; wir müssen uns erinnern, daß die Eucharistie eins von den sieben Sakramenten ist, vor allem, daß die Opferseite der Eucharistie nur dann gerettet wird, wenn wir den gebührenden Vorrang dem geben, was in der Eucharistie *vi sacramenti* ist“<sup>96</sup>. In der Tat, betrachten wir nur die

<sup>96</sup> Ebda 217; vgl. das ganze Kap. XIX *Concomitance* S. 206 ff. (Sperrungen von mir.)

Konkomitanz in der Eucharistie, so kann von einem Opfer Christi nicht die Rede sein. Denn das Opfer Christi ist sein Tod am Kreuze; jetzt aber, in seinem verklärten Zustande, in dem er auch in der Eucharistie *per concomitantiam* zugegen ist, „stirbt er nicht mehr; der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn“ (Röm. 6, 9) <sup>97</sup>. Ganz klar tritt aber Christi Opfer hervor, wenn wir betrachten, was *vi sacramenti* gegenwärtig wird, auch nur nach der realen Präsenz hin: Christi Leib und Blut, also der *Christus passus*. Das bloße Erscheinen des *passus* aber macht noch nicht sein Opfer aus, sondern der *passus* erscheint, um seine Passion, das eigentliche Opfer (als Akt), gegenwärtig zu machen, natürlich auch in sakramentaler Weise. Erst die Gegenwart der *passio* gibt dem Gegenwärtigwerden des *passus* ihren eigentlichen Sinn.

Zu der sakramentalen Gegenwart des *Christus passus* gehört, wie wir oben sahen, daß sie *secundum substantiam* geschieht, da der Leib und das Blut Christi nicht *tamquam in loco* sind. Dasselbe gilt von der Gegenwart der Passion; sie wird *secundum substantiam* gegenwärtig, nicht *tamquam in tempore*. Nicht wird sie historisch repräsentiert, was unmöglich ist, sondern findet eine sakramentale Repräsentation d. h. Gegenwärtigsetzung, die eben als sakramental nicht in der Zeit ist.

Die vielberufenen „Denkschwierigkeiten“ der Mysterienlehre sind nicht größer als die der realen Präsenz. Ich erinnere nochmals an das oben zitierte Wort des Tridentinums sess. XIII cp. 1: Christus habe in der Eucharistie eine Seinsweise, *quam etsi verbis exprimere vix possumus possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus*. Wenn es Gott möglich ist, die eine Substanz des Leibes und Blutes Christi zugleich an vielen Orten der Erde sakramental gegenwärtig werden zu lassen, obwohl *multilocatio absolute repugnat*, so ist es nicht einzusehen, weshalb Gottes Allmacht nicht die Tat Christi zugleich mit seiner substantiellen Gegenwart sakramental gegenwärtig machen kann, zumal da diese Opfertat das entscheidende und grundlegende Faktum für die Kirche ist. Abt Vonier sagt <sup>98</sup>: „Wenn wir einmal das

<sup>97</sup> Auf diesen Satz kommen die Väter daher auch bei der Erklärung der Messe zu sprechen, z. B. Gregor M. (s. oben S. 174 f.). U. brauchte daher S. 398 nicht die Frage zu stellen, weshalb denn die Väter diese Stelle nicht berücksichtigt hätten. Sie haben es getan.

<sup>98</sup> A Key S. 220. — In einer während der Korrektur dieses Aufsatzes erschienenen Arbeit *Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique* (Nouv. Rev. Théol. 61 [1929] 289—299) zeigt J. de Ségurier SJ, der, ohne Namen zu nennen, sich gegen Umberg für die Mysterienauffassung entscheidet, daß diese nichts anderes ist „qu'une extension de l'explication thomiste de la présence sacramentelle“. „L'immolation du Christ a plusieurs époques historiques, celle de Pilate et celles de nos messes. Elle les a toutes réellement, physiquement, concrètement. Mais elle a celle de Pilate

fundamentale Prinzip zugeben, daß Gott die Macht hat, Realitäten und Wesenheiten von einer Ordnung in die andere, von der natürlichen in die sakramentale Ordnung zu übertragen, so haben wir uns selbst jedem möglichen Beispiel solcher Übertragung ausgeliefert.“

Christus selbst hat die Frage, ob eine Handlung sakramental vor (oder nach) ihrem historischen Vollzug gegenwärtig gemacht werden kann, gelöst, indem er seinen Opfertod mystisch = sakramental antizipierte, wie ich Jb. 6 S. 132 f. aus den Einsetzungsberichten dargelegt habe. Das ist auch die Anschauung der gesamten alten Theologie; erst in neuster Zeit hat man zuweilen anders darüber gedacht. Man vergleiche Eutychios v. Konstantinopel, dessen Text ich Jb. 6 S. 156 ff. gebracht habe. Sehr deutlich bezeugt es auch der hl. Gregor v. Nyssa, in *Christi resurrectionem* or. 1<sup>99</sup>:

„Er, der alles nach seiner Herrschergewalt leitet, erwartet nicht den Zwang durch den Verrat, den räubermäßigen Überfall der Juden und das ungerechte Urteil des Pilatus. Dann wäre ja jener Bosheit Ursprung und Ursache des allgemeinen Heiles der Menschen geworden. Er aber nimmt in seinem Heilsplan den Angriff voraus, gemäß der unaussprechlichen und den Menschen unsichtbaren Kultform (*τῆς ἱεροουργίας τρόπον*) und brachte sich selbst dar als Gabe und Opfer für uns (*ἐαυτὸν προσήνεγκε προσφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν*), er, der zugleich der Priester ist und das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt tilgt (Joh. 1, 29). Wann tat er das? Als er seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Tranke für seine Genossen machte; denn jedem ist es klar, daß ein Lamm nicht von Menschen gegessen würde, wenn nicht die Schlachtung dem Essen vorausginge. Indem er also seinen Leib seinen Jüngern zur Speise gab, zeigt er klar, daß die Opferung des Lammes schon vollendet ist... Schon war gemäß seinem Willen durch die Macht des das Mysterium planmäßig Leitenden der Leib in unaussprechlicher [d. h. mystischer] und unsichtbarer Weise geopfert worden (*κατὰ τὸ θελητὸν ᾧ ἐξουσίᾳ τοῦ τὸ μυστήριον οἰκονομοῦντος ἀοράτως τε καὶ ἀοράτως τὸ σῶμα ἐτέθνη*).“

Diese ganz klaren Worte des Heiligen über die antizipierte kultische Schlachtung des Lammes Gottes bedürfen keiner Erklärung. Ich weise nur noch von neueren Theologen auf die Darlegung Abt Voniers<sup>100</sup>

*normalement, c'est-à-dire ici historiquement, et les autres sacramentellement, par l'union de la substance du Christ aux espèces, et par concomitance avec cette substance. Parallèlement, l'immolation du Christ a réellement, physiquement, concrètement plusieurs lieux distincts, le Calvaire et les autels, le Calvaire normalement, c'est-à-dire ici localement, et les autels sacramentellement, par l'union de la substance du Christ aux espèces, et par concomitance avec cette substance“* (S. 295 f.).

<sup>99</sup> PG 46, 612; bei Rouët de Journel SJ, *Enchiridion patristicum* Nr. 1063, wo auch über die verschiedenen Lesarten. Am Schluß ist m. E. zu lesen *ἐνδείκνυται τὸ . . .*

<sup>100</sup> A Key 142—144. Man vgl. dazu U. S. 362: „Die reale Gegenwärtigsetzung in numerischer Identität von etwas, was noch nie Realität besessen hat, sondern erst besitzen wird, dürfte wenigstens ebenso metaphysisch unmöglich sein, als die Gegenwärtigsetzung einer früheren historischen Tat in historischer Daseinsweise. Die



hin, wo er u. a. sagt: „Die Sakramente und sie allein besitzen diese Erhabenheit über die historische Abfolge der Ereignisse.“ — Wenn der Tod Christi antizipiert werden konnte, so kann er auch in der Messe erst recht „postzipiert“ werden.

Wenn U. S. 372 schreibt: „Wird also der Tod Christi auf unsern Altären gegenwärtig, so gibt es auf unsern Altären bei jedem Meßopfer eine Zeit oder wenigstens einen Augenblick, da die Seele Christi den Leib Christi tatsächlich nicht informiert“, so heißt das, den Tod Christi von neuem vollziehen lassen — auch hier wieder die Verwechslung von natürlichem und sakramentalem Sein, die U.s *πρώτον ψεύδος* ist, aus dem seine ganze Konfusion hervorgeht. Wenn er im folgenden sogar von der Notwendigkeit eines „tödlichen Eingriffes von außen“ spricht, so hat er seine eigenen Aufstellungen, wie wir oben S. 152 schon nachwiesen, ganz vergessen. Ferner ist zu bemerken, daß ja tatsächlich Christus *ui sacramenti* in dem Zustande des Getötetseins erscheint d. h. in der Trennung von Leib und Blut. Die Frage nach der Seele Christi in der Eucharistie ist wieder eine Frage für sich. Die Mysterienlehre behandelt, wie ihr Name zeigt, das, was *ui sacramenti* in der Eucharistie ist, weil nur dies für das Sakrament von Bedeutung ist. Wir haben also tatsächlich einen deutlichen Hinweis auf den sakramentalen Tod schon in der realen Präsenz, da das Getötetsein das Sterben voraussetzt; es ist nur eine naturgemäße Vervollständigung der sakramentalen Lehre, daß der Tod selbst, nicht historisch, sondern sakramental, *secundum substantiam* gegenwärtig wird.

U. behauptet zwar, „daß die gesamte Theologie (und auch das Konzil von Trient) die Beziehung der Zeit von der sakramentalen Gegenwart Christi in der Eucharistie keineswegs ausschließt, sondern sogar betont, indem sie behauptet, durch die Konsekration des Brotes zur Zeit des Todes Christi wäre nur der Leib des Herrn ohne sein Blut unter der Brotsgestalt gegenwärtig geworden“ (S. 373). Damit will aber doch die Theologie nicht den Zeitbegriff in das Sakrament hineintragen, ebensowenig wie den Raumbegriff; sondern diese Lehre soll gerade den sakramentalen Begriff nachdrücklichst hervorheben, insofern sie zeigt, daß *ui sacramenti* nur Leib und Blut Christi gegenwärtig werden (ohne die Seele, aber mit der Gottheit). Da die anderen Bestandteile der Person Christi nur *per concomitantiam* mit dem Leibe oder dem Blute im Sakramente gegenwärtig werden, so wäre zu der Zeit, als Christus tatsächlich getötet da lag,

---

Identitätsgleichung würde ja lauten  $1 = 0$ ; man suchte da eine gegenwärtige reale Relation, wo das Fundament nicht real ist.“ Da U. unter der „realen Gegenwärtigsetzung in numerischer Identität“ die sakramentale Gegenwärtigsetzung versteht, so erklärt er etwas für „metaphysisch unmöglich“, was der Herr getan hat und was die Väter und die Theologen ihm zugeschrieben haben. Zu solchen Folgerungen kommt man, wenn man *in rebus divinis* nach der bloßen *ratio* vorgeht.

auch nur sein Leib und Blut in der Eucharistie gewesen, aber innerhalb der Eucharistie zeitlos.

Infolgedessen ist es unnütz, mit U. (S. 373) zu fragen, „welcher der besprochene Moment des wieder gegenwärtigen Todes Christi sein soll“. Sobald durch die Transsubstantiation der *Christus passus*, ohne *in loco* zu sein, gegenwärtig wird, wird auch seine Passion gegenwärtig ohne Bindung an die äußere Zeit. Wie der Leib Christi nur *mediantibus speciebus*, nicht an sich, *in loco* ist, so ist wohl die äußere Handlung des Meßritus in der Zeit, nicht aber der sakramentale Inhalt der Passion. Und so wird uns die Passion zu einer bestimmten Stunde im Mysterium gegenwärtig, ohne daß sie in sich *in tempore* ist. Liturgisch können wir daher sagen, daß das Opfer auf dem Altare ist, solange die sakramentale Opferfeier dauert, und speziell während des Opfergebetes, des Kanons. Man vergleiche etwa den Text des hl. Chrysostomos über das Vorlesen der Martyrernamen bei der Opferhandlung<sup>101</sup>: „Es ist eine große Ehre, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist, wenn jener Tod begangen wird (*τοῦ θανάτου ἐπιτελουμένον ἐκείνου*), das schauererregende Opfer, die unaussprechlichen Mysterien.“ Nach dem Meßkanon beginnt liturgisch das Opfermahl; der eigentliche Opferakt ist vorbei. Jedoch steht auch dies Mahl noch ganz unter dem Gesichtspunkte des Opfers; *ui sacramenti* wird nicht der verklarte Herr genossen, sondern Leib und Blut des getöteten Herrn; es ist eine Kreuzesfrucht, die gegessen wird; und auch in der Kommunion liegt noch eine Verkündigung des Todes des Herrn (I. Kor. 11, 26). Freilich wird diese Frucht hier zu einer Speise des ewigen Lebens, das ja aus der Passion des Herrn und seiner Auferstehung erblüht ist.

Überschaut man die sakramentale Idee der Kirche, so kann man über Mißdeutungen und Mißverständnisse wie die U.s nur aufrichtig trauern. Durch die echte sakramentale Idee ist Christus wahrhaft der allzeit lebendige und tätige Mittelpunkt seiner Kirche. Durch die Mysterien haben die Glieder Christi die Möglichkeit, an den Heilstaten, aus denen alles Heil fließt, beständig aufs lebendigste und konkreteste teilzunehmen, sie zunächst sakramental-mystisch mitzuleben und auf diesem Gnadenfundament ihr ethisches und mystisches Leben mit Christus aufzubauen, das nun seinen ganzen Halt und sein Wachstum aus jenem zieht. Das ist die beständige Predigt Pauli: Ihr seid tot der Sünde und lebt für Gott (durch die Mysterien) — nun seid aber auch tot und lebet für Gott (aus der Kraft der Mysterien in regster Mitarbeit des Willens)! Der Glaube ist Voraussetzung für das mystische Leben mit Christus. Dieser aber ist durch die Liturgie der Mysterien, wie er es versprochen hat, in pneumatischer Wirklichkeit mitten unter den Seinen, in den Seinen, eins mit den Seinen. Sein Pneuma ist bestän-

<sup>101</sup> In *acta apost. hom.* 21, 4 (PG 60, 170).

diger Lebensantrieb für die Glieder seines mystischen Leibes. Durch die Mysterien können sie den Weg, den er als *Viator* ging, nachgehen; hat er doch, wie Petrus sagt, „für euch gelitten, euch eine Vorzeichnung hinterlassend, damit ihr seinen Spuren folgtet“<sup>102</sup>. Aus dem Mysterium schöpften die Christen die Kraft, auch im täglichen Leben dem Herrn das Kreuz nachzutragen. Aus dem Mysterium blüht aber auch die Hoffnung auf Auferstehung. Denn, wie wir noch genauer sehen werden, bedeutet die Passion im Mysterium zugleich die Vollendung des Opfers in der Auferstehung. In den Mysterien haben die Christen ein Unterpfand, ja einen Anfang des ewigen Lebens.

Das Mysterium ist geradezu das Unterscheidungsmerkmal des katholischen Christentums. Der Protestantismus hat das Christentum ethisiert, was sich besonders an der Sakramentenlehre erkennen läßt, und hier wiederum am klarsten an dem Opfercharakter der Eucharistie, den Luther ganz leugnete, während er die reale Präsenz teilweise bestehen ließ. Christi Tod ist nach ihm vor 1500 Jahren geschehen; bewußt leugnet er, daß die Heilstat wieder Gegenwart wird<sup>103</sup>; sie wirkt nur moralisch nach, das Sakrament ist Ausdruck des „Glaubens“. Manche Vertreter der neuzeitlichen Theologie auch auf katholischer Seite glaubten, dem neueren Geiste in einer ähnlichen, wenn auch abgeschwächten Weise entgegenkommen zu müssen. Demgegenüber weist der Protestant S. Mowinckel<sup>104</sup> mit Recht darauf hin, daß die katholische Kirche noch heute im Meßopfer ein wahres Kulldrama mit der Gegenwärtigsetzung des Todes Christi besitzt. „In dem protestantischen Gottesdienst ist nicht mehr viel vom Drama übrig. Von der dramatischen Wiederholung ist eigentlich nur die geistige Wiederbelebung und Vergegenwärtigung geblieben. Das Ursprüngliche tritt aber in vielen Formen noch zutage. So in dem regelmäßigen Zyklus des Kirchenjahres. Im Laufe des Kirchenjahres soll sich die Heilsgeschichte, das Leben und Leiden Christi, abspiegeln. Die Feste werden »zum Gedächtnisse« der großen heilsgeschichtlichen Ereignisse, Christi Geburt, Auferstehung, Himmelfahrt, Ergießung des Geistes, gefeiert. Hinter diesen Gedächtnisfeiern liegt aber die dramatisierende Wiederholung, die jetzt zu gewissen rudimentären liturgischen Formeln erstarrt ist. In spiritualisierter Gestalt lebt aber die Wiederholung fort als »Vergegenwärtigung«. Der Gottesdienst erstrebt eine subjektive, psychologische Wiederholung der Heilstatsache bei den Kultgenossen: Christus muß in den Herzen der Feiernden geboren werden; sterben, auferstehen, erhöht und verherrlicht werden; auch seinen Tod soll die Seele des Gläubigen

<sup>102</sup> I Petr. 2, 21.

<sup>103</sup> S. den Text Jb. 3 S. 198.

<sup>104</sup> *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922) 33 ff. Sperrungen teilweise von mir.

mitempfindend erleben, sich in ihn versenken . . .“ Liest man diese Schilderung der protestantischen Auffassung, die nur rudimentäre Reste des alten Mysteriums in psychologisierter Form beibehalten hat, so unterscheidet sie sich — abgesehen von dem Glauben an die reale Präsenz — nicht viel von den liturgischen Auffassungen vieler neueren katholischen Autoren, die die „mystische“ Begehung des Erlösungswerkes nur in einem subjektiven Mitleben „im Herzen“ erblicken, wozu die liturgischen Zeichen pädagogisch „anregen“. Und doch wird dadurch die eigentliche Kraft der katholischen Liturgie, objektives, wirklichkeitserfülltes Mysterium der Heilstat Christi zu sein, gebrochen; abgebrochen wird gerade auch ihr Gipfelpunkt, die mystisch-reale Gegenwärtigsetzung der zentralen Erlösungstat, des Todes Christi am Kreuze. Die Mysterienlehre dagegen gibt der Sakramentenlehre ihren Schlußstein zurück, der ihr ganzes Gebäude zugleich krönt und zusammenhält.

Hier liegt auch der eigentliche Kern der liturgischen Frömmigkeit. Sie stützt sich auf das Mysterium, die objektive Gottestat; sie kann wahrhaft und aufs intensivste mitleben, weil sie das Leben des Gottmenschen objektiv besitzt. Keine andere Frömmigkeitsform kann das von sich behaupten. Alle neuen Formen gehen mehr oder weniger von dem Individuum und seiner subjektiven Tätigkeit aus. Sie führen deshalb zur Gottesmystik in dem eingangs beschriebenen Sinne. Die urchristliche und urchristliche Christusmystik aber kann nur aus dem Mysterium Christi und der Kirche erblühen.



In Kürze seien hier einige Folgerungen aus dem oben Gesagten vorgeführt, die zugleich die Mysterienlehre nach ihrer Breite hin ergänzen. In ihre Tiefe führt uns am besten die Eucharistie, die gesegnete Mutter und Königin aller christlichen Mysterien, da sie ja die Passion enthält, das Kreuz, das den Lebensbaum des Neuen Paradieses darstellt und deshalb in seiner Mitte steht. Von ihm gehen alle Mysterien der Kirche wie von einer zentralen Quelle aus und bewässern das Eden Christi. Das ist auch der Grund, weshalb ich früher und auch jetzt wieder in erster Linie von der Eucharistie, und zwar wiederum zunächst von der Eucharistie als Opfer, sprach<sup>105</sup>.

Wenn die Eucharistie die Königin der Sakramente ist, so sind aber die andern Sakramente auch wahre Sakramente; ihr Wesen muß also der Eucharistie wesenhaft analog sein. Enthält die Eucharistie die Heilstat Christi, so müssen auch die andern sie analog enthalten. Enthält die Eucharistie jene in sakramentaler Seinsweise, so müssen auch die andern Sakramente sie in sakramen-

<sup>105</sup> Dies sei bemerkt wegen U. S. 361.



taler Seinsweise enthalten, und zwar jedes Sakrament in der ihm eigenen Weise. Der Mangel an Verständnis für die sakramentale Idee wird U. hier besonders verhängnisvoll. Gemäß seiner, wir wollen sagen: seltsamen Methode, wonach er nämlich der gegnerischen Ansicht Folgerungen zuschreibt, die aus seinen eigenen Mißverständnissen hervorkommen, und dann durch Lächerlichmachung dieser Folgerungen glaubt, die These des Gegners widerlegt zu haben, schreibt er S. 367f.:

„Die fünfte und letzte Frage, die uns in den Sinn der Mysterien-These einführen soll, betrifft die Art und Weise, wie die Heilstatsachen gegenwärtig gesetzt werden. Vermutlich folgt C. der Ansicht des hl. Thomas, daß eine sakramentale Gegenwart von Substanzen nur durch Transsubstantiation erfolgen könne; das muß daher auch von allen Sakramenten und von allen Sakramentalien, Riten und Gebeten der Kirche gelten, unter denen die Heilstatsachen zugleich mit den handelnden oder leitenden Naturen Gegenwart annehmen. Es fände also allemal bei jeder Taufspendung eine Wesensverwandlung des Wassers und des Wortes in die Substanz Christi und in die Substanzen aller Personen und Dinge statt, ohne die die einstige Passion (und Auferstehung) nicht denkbar ist; und so ähnlich bei den anderen Sakramenten und Sakramentalien und Riten und Gebeten der Kirche. Der Sakramentsspender ist dabei als *causa ministerialis* der Transsubstantiation (wenigstens im skotistischen Sinne) mitwirkend: seine Intention, das Sakrament richtig zu spenden, genügt, damit Gottes Allmacht mit oder ohne Werkzeug das theologische *mysterium stricte dictum* der Wesensverwandlung vollzieht. Mit anderen Worten: der Priester konsekriert nicht nur Brot und Wein und nicht nur bei der hl. Messe, sondern auch bei den anderen Sakramenten und Sakramentalien und Riten der Kirche unbewußt unzählige Male, und zwar Gegenstände, die von Brot und Wein gänzlich verschieden sind. Und nicht nur der Priester vermag so zu konsekrieren, sondern auch jeder Mensch, der im Namen der Kirche einen Ritus oder ein Gebet der Kirche verrichtet, z. B. bei der Nottaufe ein Laie und beim Breviergebet auch eine Klosterfrau.

Wird die Gegenwärtigsetzung der Heilstatsache nicht durch Wesensverwandlung erreicht, dann notwendig durch einen Vorgang, der der lutherischen Impanationslehre bei der Eucharistie entspricht; es bleiben dann die natürlichen Substanzen, aus denen der Ritus besteht, erhalten, und mit ihnen sind zugleich die Heilstatsachen und, was an Substanzen und Akzidentien wesentlich zu ihnen gehört, gegenwärtig.“

Das Zitat spricht für sich selber, und U. mag es verantworten. Wichtiger ist, daß U. zwei Möglichkeiten der Gegenwart der Heilstatsache in den Sakramenten sieht, von denen er die eine als lächerlich, die zweite als lutherisch bezeichnet. Die wahre und einzige Art, wie die alte Theologie sie lehrt, hat er nicht gesehen. Wir haben oben aus Paulus, den Vätern und Theologen dargelegt, daß das Pneuma Christi, das aus seiner Heilstat hervorgeht, oder vielmehr der pneumatische Herr, in allen Mysterien wirkt, und zwar so, daß die Heilstat des Herrn durch sie zugänglich gemacht wird, weshalb sie in pneumatischer Art

zugegen wird, je nach dem Sinne und Zwecke jedes Mysteriums. Die Eucharistie hat das Besondere, daß in ihr durch Transsubstantiation von Brot und Wein Leib und Blut des Herrn gegenwärtig werden und in enger Verbindung damit der Opfertod des Herrn objektive und reale Gegenwart annimmt. Das Mysterium der Menschwerdung und Erlösung muß in diesem zentralen Mysterium des Kultus schon deshalb eine im höchsten Sinne reale und objektive Gegenwart annehmen, weil die Eucharistie als Opfer im Gegensatz zu den andern Mysterien sich nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Ekklesia als Gemeinschaft bezieht; weil sie ferner, während die anderen Sakramente die Gnade der Erlösung dem Menschen zuwenden, zunächst den Kult der Gemeinde an Gott darstellt; es kann also bei der Eucharistie als Opfer überhaupt nicht zuerst von dem Effekt im Menschen, sondern muß zunächst von ihrem Kultcharakter gesprochen werden, der eben in dem Opfer Christi (und der mit ihm jetzt vereinten Kirche) besteht. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß das eucharistische Opfer auch den Menschen heiligt; aber das geschieht durch jenes Kultopfer hindurch. Die Kirche bringt in der Messe zusammen mit ihrem Bräutigam dem Vater das höchste und vollkommenste Opfer dar; da dies Opfer aber zugleich die Heilstat des Neuen Bundes ist, so feiert die Kirche mit Christus die Heilstat, d. h. sie, die in der Taufe mit Christus der Sünde gestorben und zum neuen Leben erweckt worden ist, vertieft sich objektiv immer mehr in sein Sterben und sein Leben, so daß sie täglich mit ihm stirbt, mit ihm zu einem Leben mit Gott aufersteht und mit ihm zur Rechten des Vaters sitzt, schon jetzt, wie Paulus Eph. 2, 5 f. deutlich sagt. Aus dem Opfercharakter der Eucharistie erhält auch die Eucharistie als Speise erst ihr volles Licht. Sie ist nicht etwa bloß ein „Besuch“ des Heilandes, sondern ist Genuß der Kreuzesspeise, Essen des Leibes und Trinken des Blutes des getöteten Herrn, woraus ewiges Leben, d. h. Anteilnahme an dem Leben des verklärten Herrn, hervor- geht. Auch sie bringt also in engste Verbindung mit der Passion. Sie darf daher von der Eucharistie als Opfer nicht getrennt werden, sondern ist wesentlich Opferfrucht. Hinter ihr steht also dieselbe Heilstat wie hinter der Messe; nur ist sie hier schon mehr individuell angewandt und zunächst dem Menschen zur Heiligung zugewandt. Die Kommunion enthält also die Heilstat nicht mehr an sich, so wie die Messe die Passion an sich darstellt und enthält, sondern in einer abgeleiteten, mitgeteilten Form, so wie eben die Frucht einer Handlung eben jene Handlung enthält; durch die Frucht aber treten wir doch in eine reale Beziehung zur hervorbringenden Handlung. Auch die Kommunion ist demnach nicht nur eine Begnadigung der Seele durch einen Besuch des Heilands, sondern, wie gesagt, eine Opferspeise, durch die die Kreuzesgnade, die Frucht der Heilstat vom Golgotha, dem ein-

zelen zugeführt wird. Auch sie vereint zunächst mit dem gekreuzigten Herrn und dadurch erst mit dem pneumatischen Christus — eine Tatsache, die für die Praxis überaus wichtig ist. — Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die sakramentale Auffassung der Kommunion für die Praxis auch noch andere sehr wertvolle Folgerungen hat. Da das Essen der Eucharistie ein *Sakrament* ist, bleibt der Erfolg der Speise auch nach dem Genusse, genau wie die natürliche Speise auch nach dem Genusse bleibt und erst dann ihre Kraft entfaltet. Der *sakramentale* Genuß geht vorüber; aber die Erfüllung mit dem *Pneuma Christi* bleibt. —

Schwieriger ist die Frage nach der Heilstat in der Taufe. Tatsache ist, daß die Taufe ein Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus ist, daß also Christus in ihr stirbt und aufersteht, wie wir oben aus Paulus nachwiesen. Eine bloße Gnadenzuwendung erfüllt nicht die Idee der Taufe, wie sie Paulus und die Väter lehren. Andererseits ist die Heilstat Christi nicht in der Taufe so, wie sie in der Eucharistie ist: im Anschluß an die durch Transsubstantiation erfolgende Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in objektiver Gegenwart an sich, sondern in der Kraft Christi, der *uirtus participata a Christo*, und im Moment der Taufe d. h. der Anwendung des Sakramentes. Jene *uirtus participata a Christo* aber ist etwas durchaus objektiv Bestehendes. Thomas vergleicht sie direkt mit der realen Präsenz in der Eucharistie: *Sicut autem se habet uirtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi uerum ad speciem panis et vini* (III q. 73 a. 1 ad 2). Man beachte ferner, daß diese *Virtus Spiritus Sancti* das *Pneuma Christi* ist d. h. aus der Passion hervorgeht. Beides, die objektive Gegenwart des Pneumas und sein Hervorgehen aus dem Kreuze, hat die Kirche in der Taufwasserweihe mystisch dargestellt: In das Wasser steigt in Kraft des über ihm gesprochenen Weihewortes, d. h. des Logos Christi, und seines Kreuzes die *uirtus spiritus sancti* zur Neuzeugung hinab. Thomas sagt daher III q. 73 a. 3 ad 3: *Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo uirtute passionis eius (sed Eucharistia est sacramentum passionis eius, prout homo perficitur in unione ad Christum passum)*. Steigt der Mensch in das hl. Wasser hinab, so stirbt er darin mystisch der Sünde (dargestellt durch das *baptizari*, die Untertauchung) und steht zu einem neuen, übernatürlichen Leben auf (dargestellt durch das Auftauchen) im *Pneuma Christi* (dargestellt durch die Nennung der Namen der Dreifaltigkeit und eigens nochmals gesinnbildet durch die unmittelbar folgende Salbung). Die positive Seite der Taufe, das Erwachen zu dem neuen Leben, wird durch die Firmung als die Erfüllung mit dem *Pneuma Christi* weiter ausgebaut und bestätigt. Auch die Firmung geht also auf die Heilstat der Passion zurück, die ja untrennbar ist von der Verherrlichung Christi,



deren Frucht nach Joh. 7, 39 das Pneuma ist, das zuerst am Pfingsttage gegeben wurde. Es ist daher unfassbar, wie U. meinen kann, in der Firmung müsse sich nach der Mysterienlehre das Pfingstereignis, und zwar mit all seinen historischen Begleiterscheinungen, wiederholen!<sup>106</sup> Das Pfingstereignis ist doch keine Heilstatsache, sondern Frucht der Heilstat Christi!

Die drei Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie als Speise, verbinden also den werdenden Christen mit der Urheilstatsache, der Passion Christi, und bereiten ihn so darauf vor, die Eucharistie als Opfer mit der ganzen christlichen Gemeinde zu feiern. Sie werden deshalb nach urchristlichem Brauche in der Osternacht begangen, damit der Christ Christi Passion unmittelbar mit- und nachlebe. Sie sind wahrhaft *sacramenta paschalia* und gipfeln daher in der eucharistischen Opferdarbringung, die an Ostern ihren höchsten Glanz erhält und diesen auf alle Herrentage des Jahres ausstrahlen läßt.

Damit aber erlangen wir eine wichtige Erkenntnis für die Beurteilung der Eucharistie als Opfer. Wir haben bisher in Einklang mit der kirchlichen Tradition immer wieder betont, daß die Eucharistie die Passion des Herrn sakramental enthält. Die kirchliche Tradition aber belehrt uns, daß *passio* nicht etwa bloß das Kreuzessterben des Herrn bezeichnet. Wenn die alte Kirche vom *Pascha*, wenn etwa Leo d. Gr. in seinen Sermones vom *sacramentum Dominicae passionis*<sup>107</sup> spricht, so meint er damit die Erlösungstat des Herrn in ihrem ganzen Umfang d. h. mit der Annahme des Passionsopfers durch den Vater in der Auferstehung; mit ihrer Vollendung durch die Himmelfahrt des Herrn und sein Sitzen zur Rechten des Vaters, worin der Hebräerbrief die Erfüllung des Hohepriestertums Christi sieht; ferner mit der zweiten Parusie zum Abschluß dieser Weltzeit und zur endgültigen Verklärung der Kirche. All dies faßt der Herr in dem Terminus „Verherrlichtwerden“<sup>108</sup> zusammen; all dies ist im Grunde mit der Menschwerdung eine Tat, das große Mysterium der Erlösung. Alles aber gipfelt in der Passion am Kreuze, kann aber von dieser nicht

<sup>106</sup> Wenn man will, kann man die erheiternde Darstellung bei U. S. 366 nachlesen. Sie beginnt: „Machen wir (!) die wohl (!) im Sinne der These gelegene (?) Voraussetzung (!), daß in der Firmung das Pfingstereignis als Heilstatsache (!) Gegenwart annimmt, so müssen (!) außer dem allgegenwärtigen Heiligen Geist auch die 120 Personen des Abendmahlssaales, die feurigen Zungen, das Brausen des Sturmwindes gegenwärtig gesetzt werden; denn das alles gehört wesentlich zum historischen individuellen (!) Pfingstereignis“ usw. Gerade der letzte Satz zeigt wieder den vollständigen Mangel an Verständnis für die sakramentale Idee. — Der dargelegten dogmatischen Idee entspricht genau die liturgische Stellung des Pfingstfestes als Abschluß des Ostermysteriums, also des *sacramentum passionis*.

<sup>107</sup> Z. B. Sermo 52, 1 PL 54, 313 C; 53, 3 ibid. 318 B: *salutaris Paschae mirabile sacramentum . . . resurrectionis eius . . . consortes . . .*; S. 56, 1 c. 326 A; S. 62, 1 c. 349 C; S. 63, 1 c. 353 A usw.

<sup>108</sup> Joh. 7, 39; 12, 23. 28; 17, 1. 5. 24 usw.



getrennt werden, wie auch die Passion nicht isoliert werden kann. Wenn also die Eucharistia die Passion enthält, so muß sie mit dieser zusammen, die sie sakramental darstellt und bewirkt, auch die übrigen Phasen des Erlösungswerkes enthalten, insofern sie notwendig die Passion vorbereiten oder auswirken<sup>109</sup>. Wie die Anamnese dies meisterhaft ausdrückt und wie diese Idee im einzelnen von den Vätern und Theologen vertreten wird, habe ich früher dargestellt<sup>110</sup>. Der hl. Thomas faßt den Gedanken kurz und meisterhaft zusammen, indem er III q. 83 a. 4 sagt: *In hoc sacramento (Euch.) totum mysterium nostrae salutis comprehenditur*. Die Bedeutung dieser Lehre für das Kirchenjahr werden wir noch zu betrachten haben. Schon jetzt sei darauf hingewiesen, daß nach der Liturgie die Paschafeier schon von Septuagesima an vorbereitet wird, speziell aber am Palmsonntag beginnt, und als ein Festtag, als die hl. *Pentecoste* vom Ostertag d. h. von der Ostervigil (die ursprünglich auch das Leiden feierte) bis Pfingsten geht; daß diese *Pentecoste* alle die Erlösungsmysterien vom Kreuze bis zur Pneumaaussendung durch den neben dem Vater Thronenden und nach altchristlicher Erwartung auch die zweite Parusie umfaßt. —

Fragen wir noch kurz nach der hinter den andern Sakramenten stehenden Heilstatsache, so können wir schon jetzt vermuten, daß es auch hier die Passion Christi (ihrem ganzen Umfange nach) ist. In der Tat ist die Buße eine Wiedererlangung des verlorenen Pneumas, also im gewissen Sinne eine zweite Taufe und Firmung, wie sie auch von den Vätern aufgefaßt wird. Die hl. Ölung ist eine besondere Stärkung durch das Pneuma Christi. Die Priesterweihe gleicht den Geweihten dem Hohenpriester Christus an d. h. also wiederum dem Gekreuzigten und Verklärten, u. zw. über das allgemeine Priestertum der Taufe und Firmung hinaus in einem besonderen Grade, der dem Geweihten die Hierarchie verleiht, eine spezielle Teilnahme am Hirten- und Lehreramte Christi, an seinem priesterlichen Königtum, dessen

<sup>109</sup> Von der Taufe sagt die hl. Schrift ausdrücklich, daß sie die Auferstehung Christi enthält; vgl. Röm. 6, I Petr. 3, 21 *σώζει βάπτισμα . . . δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* usw. Dann muß aber die Eucharistia erst recht die Auferstehung enthalten, da sie ja das Brot und der Trank des ewigen Lebens ist.

<sup>110</sup> Jb. 6 S. 113 ff., bes. auch 203, wo ich auf die vortreffliche theologische Begründung dieser Lehre durch M. de la Taille, *Mysterium fidei* (2 1924) 131 ff. verwies. S. 203 f. auch die Begründung dafür, daß die Euch. zunächst das Mysterium der Passion ist. — Vgl. jetzt auch Séguier (s. oben A. 98) S. 298: „Le centre de la vie du Christ est son immolation: c'est à quoi elle est ordonnée toute entière. La transsubstantiation ramasse sacramentellement mais physiquement sous les espèces toute la réalité du Christ, aussi bien sa réalité temporelle et spatiale que sa réalité substantielle. Mais le rite qui l'opère [also das eigentliche *sacramentum*] met l'accent sur l'immolation, c'est-à-dire signifie spécialement l'immolation et donc, dans son efficacité symbolique, présente et offre à Dieu toute la vie du Christ comme ordonnée à cette immolation, précisément sous cette forme d'immolation.“

Szepter wiederum das Kreuz ist. Schließlich ist die Ehe ein Sakrament dadurch, daß sie mystisch das Mysterium Christi und der Kirche d. h. den hl. Bund zwischen Christus und Ekklesia darstellt, der auf dem Blute des Herrn, dem Bundesblute des Neuen und ewigen Bundes, beruht, u. zw. gnadenvoll darstellt d. h. nicht nur als Symbol, sondern auch durch die dem Symbol entsprechende Gnade.

Mit diesen sieben Sakramenten, die wegen ihrer besonderen Bedeutung für die Kirche nach Christi Einsetzung *ex opere operato* wirken, ist aber das Mysterium Christi nicht erschöpft. U. hat das richtig gesehen, wenn er auch über diese Konsequenz erschrickt, weil sie angeblich „mit dem Dogma der katholischen Kirche kaum zu vereinigen“ sei (S. 375). Man käme damit nach U. ja auf „wenigstens hundert Sakramente“, wobei er wieder geschickt das Wort „Sakrament“ in dem neueren, für jene sieben vorbehaltenen Sinne nimmt und dadurch den Eindruck erweckt, als wolle die Mysterienlehre in jeder liturgischen Handlung der Kirche ein Sakrament im engeren Sinne sehen, was natürlich unrichtig ist und auch nie behauptet worden ist<sup>111</sup>.

Nehmen wir aber *sacramentum, mysterium* in dem weiteren Sinne, den die hl. Schrift und die ältere Theologie dem Worte geben und den wir jetzt noch jeden Tag in den liturgischen Büchern lesen, so ist zunächst Christus, der Gottmensch, das Urmysterium; seine Oikonomia ist das nach Paulus von Ewigkeit verborgene Mysterium, das jetzt in der Ekklesia offenbar wurde. Durch Christus aber ist die mit ihm physisch vereinigte Ekklesia selbst das Mysterium, und alle gemeinschaftlich-liturgischen Handlungen, durch die die Kirche Christi Leben in sich aufnimmt und auswirkt, sind heilige Mysterien des Kultes. Wie in Christus der *Unigenitus in ueritate carnis nostrae uisibiliter corporalis apparuit*<sup>112</sup>, und wie die Kirche das Pneuma Christi unsichtbar in sich trägt und in ihrem Tun seine Wirksamkeit offenbart, so sind die Kulthandlungen der Kirche, vollzogen in der Kraft Christi, Symbole gegenwärtiger Gotteskraft. In allen wirkt sich die Erlösung Christi aus. Die Kirche hat jeder den ihr eigenen Platz zugewiesen, und zwar so, daß alle von dem höchsten Mysterium, der Eucharistia, ausgehen und wieder zu ihr zurückführen. Aus ihren Sakramenten und Sakramentalien sowie dem dazu gehörenden Worte, über das wir noch sprechen

<sup>111</sup> In der Definition von „Sakrament“ taucht hier (S. 375) wieder die Insinuation auf, als erscheine in jedem Sakrament nach der Mysterienlehre „der mit seiner Tat gegenwärtig werdende Heiland“ (d. h. also wie in der Eucharistie mit Leib und Blut! — was nie behauptet worden ist) so, daß er „erlösend, d. h. gnadenspendend das Heil gibt, und daß daher der Ritus folgerichtig (!) *ex opere operato* den Empfängern oder Mitwirkenden die Gnade mitteilt“. Als ob nicht auch ein Sakramentale objektiv die Gnade enthielte und doch nur *ex opere operantis* wirken könnte! — Konsequenzmacherei ist noch lange nicht Logik!

<sup>112</sup> *Communicantes* an Epiphanie im römischen Meßbuch.

werden, baut sie ein kunstvolles Gebäude auf, das als Ganzes den vollen Reichtum der Erlösung widerspiegelt und vermittelt.

Der Wunderbau gipfelt in der Paschafeier, die nur einmal im Jahre begangen wird. Das natürliche Jahr wird zu einem Symbol der Weltzeit mit dem einmaligen Opfertode Christi. Wenn die Aiontheologie der Antike in dem immer wiederkehrenden Kreislaufe eine Art kosmischer Ewigkeit sah und deshalb an eine jährliche Wiederkehr der großen Lebensereignisse des Kosmos glaubte<sup>113</sup>, so ist für den Christen der *anni circulus* vielmehr ein Symbol der Ewigkeit; oder, besser gesagt, der Oikonomia, durch die dieser Aion auf die Ewigkeit Gottes bezogen ist. Man muß sich daher davor hüten, allzusehr den Gedanken vom Werden der Natur in das Kirchenjahr hineinzutragen. Die Natur ist das ewig Fließende, sich Wandelnde, Entstehende und wieder Vergehende; Christi Reich ist das Reich des Geistes, der diesen Wechsel der Natur nicht kennt. Gewiß können einzelne Momente des Naturlebens dem Göttlichen Symbol sein, wie das allmähliche Erstarken der Sonne nach der Wintersonnenwende die Geburt des wahren *Sol inuictus* sinnbilden kann oder wie das Lenzesblühen die *dies, in qua reflorent omnia*<sup>114</sup>, d. h. Pascha symbolisiert. Auch an jedem Tage ist für die Liturgie der Sonnenaufgang das Symbol des wahren *Oriens ex alto*; aber das Hinsterben des Tages wird naturgemäß nicht Symbol des *φῶς ἀνέσπερον*. Das Mysterium Christi ist Leben, Leben auch durch den Tod hindurch. Immer ist dies Leben in seiner Fülle da, wenn auch der Mensch nur langsam in ihm wächst. Letzteres stellen die Vorbereitungszeiten<sup>115</sup> auf die Hochfeste dar; die Mysterien selbst aber umfassen immer das Ganze des Erlösungsmysteriums. Das gilt selbstverständlich für Pascha, und zwar in seinem ganzen Umfange der *Pentecoste*. Gewiß ist auch innerhalb der *Pentecoste* eine reiche Entfaltung des Mysteriums zu beobachten, die sich (was noch mehr für den Epiphaniekreis gilt) sogar einigermaßen an die geschichtlichen Ereignisse anschließt. Aber trotzdem wird die Liturgie nie zu einer Nachbildung des irdischen Lebens Jesu. Das ergibt sich schon daraus, daß von Anfang an in der Messe immer das Ganze geschieht (z. B. im Advent). Das Mysterium ist immer ganz.

Es ist deshalb auch nicht richtig, etwa in dem (Weihnachts- und) Epiphaniekreise nur die Geburt des Herrn gefeiert zu sehen, oder auch, was schon mehr dem Mysterium entspricht, die Menschwerdung. Nein, Epiphanie ist das ganze Erlösungsmysterium, aber unter dem Gesichtspunkte der Menschwerdung. Indem Gott Fleisch annahm, hat er das Fleisch befreit und konsekriert. Aber gibt es des-

<sup>113</sup> Vgl. Jb. 2 S. 26 ff.

<sup>114</sup> Hymnus zu den Laudes der Fastenzeit im römischen Brevier.

<sup>115</sup> Leo M., *Sermo* 48, 1 PL 54, 298: ... *cognoscimus ad celebrandum Paschae diem nos quadraginta dierum ieiunio praeparari, ut digni possimus diuinis interesse mysteriis.*

halb ein eigenes rituelles Menschwerdungsmysterium, wie es ein Todesmysterium Christi in der Messe gibt? Nein, auch Epiphanie feiern wir durch das Gedächtnis des Todes Christi in der Messe, denn die Erlösung wurde erst am Kreuze vollendet; die Taufe im Jordan war nur ein Symbol der blutigen Kreuzestaufe. Nach der Lehre der Väter hat der Logos Fleisch angenommen, um am Kreuze sich opfern zu können: „Die Geburt des Herrn aus seiner Mutter diene diesem Mysterium (der Passion); der Sohn Gottes hatte keinen andern Grund zum Geborenwerden als den, daß er ans Kreuz geheftet werden könnte. Im Schoße der Jungfrau wurde sterbliches Fleisch angenommen; im sterblichen Fleische wurde der Heilsplan der Passion erfüllt, und es geschah durch den unaussprechlichen Ratschluß der Barmherzigkeit Gottes, daß das Opfer der Erlösung uns die Vernichtung der Sünde und der Beginn der Auferstehung zum ewigen Leben ist“<sup>116</sup> Andererseits wird hier klar, daß auch die Menschwerdung zum weiteren Inhalte des Meßmysteriums gehört, daß also die Anamnese des Meßkanons mit Recht neben den Phasen der Verklärung auch die *Incarnatio* (*Natiuitas*) nannte<sup>117</sup>.

Wenn so die Eucharistia, in der immer das kirchliche Fest seinen Höhepunkt erreicht, das ganze Erlösungsmysterium, wie Thomas sagt, enthält, so geben die andern Sakramente und die Sakramentalien je einen besonderen Ausschnitt von ihm, nicht ohne immer wieder auf das zentrale Passionsmysterium zurückzuweisen. Dabei wie auch besonders im ganzen Aufbau des Kirchenjahres darf die große Bedeutung des Wortes Gottes nicht übersehen werden.

Die Auffassung der alten Kirche hat der hl. Paschasius Radbertus zusammengefaßt in den Worten: „Sakrament ist auch in den göttlichen Schriften, wo der hl. Geist in ihnen etwas innerlich durch wirkende Worte ausführt (*efficaciter loquendo operatur*)“<sup>118</sup>. Radbert hat vor dieser Stelle die Menschwerdung und die Oikonomia als das „große Sakrament“ bezeichnet, weil in dem sichtbaren Menschen Jesus die göttliche Majestät innerlich zu unserer Konsekration wirke. So seien auch die Kultsakramente sichtbare Dinge, unter deren Hülle der hl. Geist zum Heile der Gläubigen tätig sei. Neben diese Sakramente und zu ihnen stellt er mit den zitierten Worten den Logos der hl. Schrift. Auch in ihr offenbart sich die verborgene Kraft des hl. Geistes zur Heiligung der Kirche. Auch sie enthält also objektive Gotteskraft unter dem symbolischen Schleier des menschlichen Wortes. Daraus versteht man die hohe Ehre, die in der alten Kirche etwa dem Evangelienbuche erwiesen wurde; ferner die Ehrfurcht, die man bei

<sup>116</sup> Leo M. ebda.

<sup>117</sup> Vgl. Jb. 6 S. 113 ff.

<sup>118</sup> *Liber de Corpore et Sanguine Domini* c. 3 PL 120, 1276. S. Jb. 6 S. 179 f.; vgl. auch Jb. 7 S. 111.



der Verlesung des Gotteswortes zeigte<sup>119</sup>. Gerade die liturgische Vorlesung in der Ekklesia galt als eine Epiphanie des göttlichen Logos in der christlichen Gemeinde. Was da gelesen wird, wird pneumatisch gegenwärtig, es wird so zum Mysterium. Es ist, wie wir bei Radbert lasen, eng verbunden mit den sichtbaren Kultmysterien und macht mit ihnen zusammen erst die ganze Liturgie, das *Opus Dei*, aus. Das beweglichere, freiere Wort deutet die hl. Riten aus und bringt uns die einzelnen Phasen des Erlösungswerkes, die die an Zahl geringeren und geringeren Wechsel zeigenden Symbole in ihren Höhepunkten darstellen, ihrem reichen Gehalte nach und in ihren Einzelheiten nahe. So nimmt das Wort Gottes am Mysteriencharakter teil, indem der Logos, der unsere Natur annahm, hier durch das von der menschlichen Sprache geliehene Wort uns pneumatisch<sup>120</sup> gegenwärtig wird. Die Väter sprechen unzähligemal davon, da sie es ja in der Liturgie täglich erlebten; wer ihre Sprache kennt, weiß, daß sie nicht von der rein subjektiven Gegenwart der Gedanken der hl. Schrift in den Köpfen der Zuhörer sprechen, sondern eine objektive Gegenwart des Gottesgeistes in den hl. Worten der Schrift lehren.

Hören wir einige Texte<sup>120a</sup>. Leo d. Gr. sagt: „Das Mysterium des Herrenleidens... hat uns der evangelische Text so klar und lichtvoll eröffnet, daß es für gottesfürchtige und fromme Herzen das gleiche bedeutet, das Gelesene gehört zu haben, wie die Ereignisse gesehen zu haben...“<sup>121</sup> „Dies höchste und mächtigste Mysterium der göttlichen Barmherzigkeit müssen wir immer mit seiner ganzen Würde in unseren Herzen festhalten; jetzt aber verlangt es ein noch lebendigeres Verständnis des Geistes und ein reineres Geistesauge, da uns die ganze Tat unseres Heiles nicht nur durch die Wiederkehr des Zeitpunktes, sondern auch durch den Text der evangelischen Lesung vorgeführt wird“<sup>122</sup>. „... Jetzt muß die ganze Kirche mit größerer Erkenntnis erfüllt und von glühenderer Hoffnung entflammt werden, da die hoherhaben Ereignisse selbst so durch die Wiederkehr der heiligen Tage und durch die Blätter der evangelischen Wahrheit ihren Ausdruck finden, daß das Pascha des Herrn nicht so sehr als vergangen wiederbegangen denn vielmehr als gegenwärtig geehrt werden muß (*non tam praeteritum recolimus quam praesens debeat honorari*)...“ So können nach Leo die Christen sagen: „Was sie (die Apostel und Evangelisten) sahen, sahen auch wir; und was sie lernten, lernten auch wir; was sie berührten, berührten auch wir“<sup>123</sup>. „Durch den Text der evangelischen

<sup>119</sup> Vgl. etwa Reg. S. Benedicti c. 11: *legat abbas lectionem de euangelia cum honore et timore stantibus omnibus*.

<sup>120</sup> Selbstverständlich ist hier nicht die Rede von einer Wesensverwandlung nach Art der eucharistischen. Da U. nur diese kennt und sie noch dazu mehr materiell auffaßt, kommt er S. 368 zu lächerlichen Konsequenzen, die er nach seiner Methode der Mysterienlehre auflädt. <sup>120a</sup> [S. auch Nachtrag S. 224.]

<sup>121</sup> S. 52, 1, PL 54, 313 f.

<sup>122</sup> S. 56, 1 ebda 326 B.

<sup>123</sup> S. 64, 1 ebda 358 AB; vgl. auch 364 BC, 368 C.

Lesung über die Glorie des Kreuzes Christi, die ihr aufmerksamen Ohres angehört habt, sind — so seid überzeugt — euch alle Mysterien des Gotteswortes eröffnet worden . . . Was also die heiligen, vom Finger Gottes geschriebenen Evangelien uns über die Passion unseres Herrn Jesus Christus bezeugen, das nehmet ohne jede Wolke des Zögerns an; und seid euch so klar über die Reihenfolge der Ereignisse, als ob ihr alles mit den Augen und den Sinnen des Leibes berührtet“<sup>124</sup>. „Die heilige Geschichte des Herrenleidens, die wir nach altem Brauche nach der evangelischen Erzählung durchgegangen sind, hat sich, so glaube ich, so sehr in euer aller Herzen eingewurzelt, daß für jeden Hörer die Lesung in gewissem Grade eine Schauung wurde . . .“<sup>125</sup> „Das ganze Paschamysterium hat uns die Erzählung des Evangeliums vergegenwärtigt (*praesentavit*)...“<sup>126</sup> Ein unechter Sermo des hl. Leo auf Mariä Verkündigung, den die Mauriner dem hl. Proklos von Konstantinopel zuschreiben möchten, sagt: „Die Ankunft unseres Herrn und Heilandes...feiert die allgemeine Kirche in der ganzen Welt, und durch ihre jährliche Rückkehr wird sie hochofrenut. Was nämlich die gläubige Welt einmal zur Erlösung ihres Heiles empfing, das hat sie der Nachwelt zur Feier für alle Generationen geweiht (*colendum...consecrauit*)... Jetzt also wird das Wunder der Vergangenheit uns vor die Augen gegenwärtig hingestellt, da die göttlichen Lesungen uns die Ereignisse der Vorzeit Jahr für Jahr vorführen und diese in jährlicher Wiederkehr fromm gefeiert werden (*transacti temporis miraculum ante oculos praesentatur, dum ea quae dudum gesta sunt diuinae lectiones praeferunt sollemniter...*)“<sup>127</sup>.

Die enge Beziehung des Wortes der Schrift zum eucharistischen Mysterium hat der hl. Hieronymus mehrmals ausgesprochen<sup>128</sup>. „Brot Christi und sein Fleisch ist das göttliche Wort und die himmlische Lehre“<sup>129</sup>. „Gut ist es daher, die wahre Speise und den wahren Trank zu nehmen, die wir an dem Fleische und Blute des Lammes in den göttlichen Büchern finden“<sup>130</sup>. „Als den Leib Christi betrachte ich sein Evangelium, als seine Lehre die hl. Schriften. Und wenn er sagt: 'Wer nicht mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt', so kann das auch vom Mysterium verstanden werden; jedoch ist in Wahrheit Leib und Blut Christi das Wort der Schriften, die göttliche Lehre“<sup>131</sup>. „Weil das Fleisch des Herrn wahrhaft eine Speise ist und sein Blut wahrhaft ein Trank, so besitzen wir nach der *ἀναγωγή* dies einzige Gut in dieser Welt, daß wir sein Fleisch essen und sein Blut trinken, nicht nur im Mysterium, sondern auch in der Lesung der Schriften“<sup>132</sup>. „Wenn wir zum Mysterium gehen — der Gläubige versteht mich —, dann

<sup>124</sup> S. 69, 2 f. ebda 376 C—377 A. <sup>125</sup> S. 70, 1 ebda 380 B.

<sup>126</sup> S. 72, 1 ebda 390 B. <sup>127</sup> PL 54, 508 D.

<sup>128</sup> Vgl. D. Gorce, *La Lectio Divina des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore. I S. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (1925) 341. Dort auch die folgenden Stellen.

<sup>129</sup> Anecdota Mareds. III 2 p. 290 f.

<sup>130</sup> Comm. in Eccl. 2, PL 23, 1033 B.

<sup>131</sup> Anecdota Mareds. III 2 p. 301 f.

<sup>132</sup> Comm. in Eccl. 3, PL 23, 1039 A.

sind wir, wenn nur ein Stückchen hinfällt, in Angst. Wenn wir aber das Wort Gottes hören, und wenn das Wort Gottes und Fleisch und Blut Christi in unsere Ohren eingegossen wird, — wenn wir dann etwas anderes denken, in welche Gefahr begeben wir uns damit!“<sup>133</sup>

So nimmt denn das Offizium, das im wesentlichen aus hl. Schrift besteht<sup>134</sup>, an der objektiven Würde und Gotteskraft des Mysteriums teil.

Noch ein kurzes Wort über die liturgische Heiligenverehrung. Über die enge Verbindung des Martyrermysteriums mit dem Christusmysterium habe ich früher gehandelt<sup>135</sup>. Es ergab sich aus den Texten der römischen Sakramentare, also den sichersten Quellen der altrömischen Auffassung, daß der Leidenstod der Martyrer im Mysterium ihres Festes und speziell in der Eucharistie eine Gegenwärtigsetzung findet, jedoch nicht an und für sich, sondern als ein Teil des Christusmysteriums. Es ist dies nichts als eine Folgerung aus dem Gedanken des *Corpus Christi mysticum*. Das Mysterium feiert Christus nicht mehr allein, wie er allein am Kreuze starb, sondern zusammen mit seinem mystischen Leibe, der ja gerade aus dem Mysterium immer größer und schöner erblüht; die bevorzugten Glieder dieses Leibes aber sind die Martyrer und alle Heiligen, die Christus ganz angeglichen sind in seinem Sein und Tun. Beide sind eins. *Ille est hic intellegendus in corpore suo, quod est eius Ecclesia*<sup>136</sup>. Das Heiligenfest ist daher keine bloße Erinnerung an den ehemals auf Erden wohnenden und jetzt im Himmel weilenden Heiligen; sondern seine mystische Gegenwart mit dem Haupte Christus. Man stelle sich diese nicht materiell vor, sondern denke von ihr pneumatisch, was aber nicht die Realität beschneiden soll. Wie konkret sich die Alten die geistliche Gegenwart des Heiligen bei seiner Festfeier dachten, zeigt die Predigt eines römischen Festredners, jedenfalls des Papstes selbst, am Feste des hl. Paulus (30 VI.), die unter den Werken Leos d. Gr. steht, jedoch nach der Zeit Gregors d. Gr. gehalten ist:

„... Und wahrhaft müssen wir in überströmender Wonne uns freuen. Denn sooft das Gedächtnis der Heiligen gefeiert wird, werden die Seelen der Gläubigen von gar großer Freude erfüllt und mit geistlichem Fortschritt erleuchtet, weil ihre Gegenwart unbezweifelbar ist (*quod eorum praesentia adesse non ambigitur*). Wenn wir also, Geliebte, in dieser hochheiligen Halle zusammenkommen, so steht dieser außerordentliche Prediger — so ist unser Glaube — mitten unter uns und freutsich in einer pneumatischen und unsichtbaren Weise zusammen mit uns bei dieser

<sup>133</sup> Anecdota Mareds. III 2 p. 302. Man beachte die Sprache der Arkandisziplin, und daß *mysterium* einfachhin die Eucharistie bezeichnet.

<sup>134</sup> Aber auch die nicht biblischen Texte erhalten durch die Einreihung in die Liturgie eine über ihren menschlichen Ursprung hinausgehende Würde.

<sup>135</sup> Jb. 2 S. 18 ff.

<sup>136</sup> S. Augustin, I. *contra mendacium* 10.

seiner vielbesuchten Feier (*in medio nostrum . . . assistere et spirituali atque inuisibili quodam modo pariter nobiscum . . . gratulari*)“<sup>187</sup>.

Wie sehr der römische Kanon diesen urchristlichen Gedanken festgehalten hat, zeigt jeden Tag die Präfation mit ihrer Erwähnung des gegenwärtigen Engelgesangs, in den die Gemeinde einstimmt: *Cum quibus et nostras uoces ut admitti iubeas deprecamur supplici confessione dicentes: Sanctus . . .*<sup>188</sup>; zeigt auch die Liste der Heiligen, mit denen wir, in Gemeinschaft stehend, zusammen opfern: *offerimus . . . communicantes . . .*

Die kirchliche Tradition schenkt uns in der Mysterienlehre die tiefste und umfassendste und zugleich kürzeste Definition der Liturgie: Die Liturgie ist das Kult-Mysterium Christi und der Kirche. Wird diese Definition mit den Gedanken der hl. Väter ausgefüllt, so offenbart sie uns die Liturgie als das *sacramentum redemptionis*, d. h. als den kultischen Ausdruck jenes geheimnisvollen Erlösungswillens und Gnadenwirkens, durch das Gott in Christus sich die Eklesia zur Braut macht und mit sich unzertrennlich vereint. Die irdische Liturgie ist kultische Auswirkung und Durchführung der Oikonomia und zugleich Symbol und Vorbereitung jener endgültigen Einheit zwischen Gott und der erlösten Kreatur, die in alle Aionen in der nie endenden Liebe Gottes fort dauert. Dort hören die Symbole auf, aber der Inhalt der Mysterien bleibt in ewiger göttlicher Gegenwart. Die irdische Mysteriengegenwart ist davon eine ἀπαρχή.



Anhangsweise behandle ich kurz die Art, in der U. die Tradition über die Mysteriengegenwart deutet. Für die Texte verweise ich auf meine ausführliche Sammlung und Darlegung Jb. 6 S. 113 ff. U. hat keinen einzigen der dort vorgebrachten Texte umzudeuten oder als unwichtig hinstellen

<sup>187</sup> *Sermo in Natali B. Pauli apostoli*, PL 54, 513 AB. — Vgl. auch die altchristlichen Anschauungen über die Gegenwart des Martyrers und des Toten überhaupt beim Totenmahl; s. Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult* (1927) 132 ff. (s. dazu die Besprechung unten S. 348—351); Fr. J. Dölger, IXΘΥΣ II (1922) 562 f. Prudentius, *Apotheosis* 561 ff. spricht auch klar den Gedanken der Gegenwart des Heiligen beim Feste aus: *Si rite sollemnem diem ueneramur ore et pectore, . . . paulisper huc inlabere Christi fauorem deferens . . .* [S. nun auch Nachtrag S. 224.]

<sup>188</sup> Noch mehr tritt diese Gegenwart der Gottheit und der Engel in der orientalischen Liturgie und hl. Kunst hervor; aber auch das Abendland kennt diese Idee sehr gut. Vgl. etwa *Reg. S. Benedicti* c. 19 *De disciplina psallendi*, d. h. von der Haltung beim Gottesdienst: *Ubique credimus diuinam esse praesentiam . . . maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus diuinum assistimus . . . Ergo consideremus, qualiter oporteat in conspectu diuinitatis et angelorum eius esse . . .* Von hier aus bekommt vielleicht der Terminus *Opus Dei* (der dem griechischen *θεουργία* nahe steht) seinen letzten Sinn: die Liturgie ist göttliches Tun.



vermocht. Da es mir hier wegen des schon allzusehr in Anspruch genommenen Raumes nicht möglich ist, das neue, von mir gefundene Material auszubreiten, das von der Urkirche bis ins Mittelalter reicht und liturgische, patristische, theologische, künstlerische Aussagen umfaßt<sup>139</sup>, begnüge ich mich damit, U.s. Mißdeutung der Texte kurz zu zeigen. Daraus wird hervorgehen, daß die überreichen Zeugnisse der Tradition für die Mysteriengegenwart speziell auch der Eucharistie ihren vollen Wert behalten. Auf das, was U. über die antiken Mysterien schreibt, gehe ich nicht ein, weil U. hier, wie aus seiner Darstellung hervorgeht, nicht zuständig ist<sup>140</sup>. Allerdings ist seine Kompetenz auf patristischem Gebiete auch sehr bestreitbar. Bezeichnend ist, daß er seine Behandlung der Tradition mit einer dialektischen Darlegung über das Wesen des Todes beginnt<sup>141</sup>. So werden von vornherein Forderungen an den Inhalt

<sup>139</sup> Es wird an anderer Stelle veröffentlicht werden.

<sup>140</sup> Man beachte, daß U. seine Auffassung von den christlichen Sakramenten schon in den antiken Mysterien findet! S. 371: „Man dürfte [!] allen Beispielen und Belegen, auf die C. verweist, gerecht werden, wenn man in manchen heidnischen Mysterien eine dramatische, aber in ihren Wirkungen [!] auf die Mysteren reale Nachahmung der einstigen Lebensschicksale des Gottes sieht, ohne daß man dabei an ein wirkliches, reales Wiederleiden des Gottes selbst zu denken hätte.“ Die letzten Worte zeigen, daß er auch noch seine falsche Auffassung von der sakramentalen Seinsweise in die antiken Mysterien hineinträgt; denn auch bei diesen handelt es sich um ein mystisches, nicht „reales“ Geschehen im gewöhnlichen Sinne. Wie real freilich nun innerhalb des religiösen Gebietes nun doch wieder die mystischen Epiphanien der Götter sind, erkennt man, wenn man nur des Euripides *Bakchen* liest. U. findet das einmal von mir gebrauchte „als ob“ für richtig, indem er dies „als ob“ im subjektivistischen Sinne nimmt. Aber es handelt sich hier um das mystische und antike „als ob“; vgl. über diese Ausdrücke Jb. II S. 166 f. Man kann die Antike nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man moderne Subjektivierung in sie hineinfinziert.

<sup>141</sup> U. sieht das Wesen des Todes in der „physischen Scheidung der Seele vom Leibe“. „Wird also der Tod Christi auf unsern Altären gegenwärtig, so gibt es auf unsern Altären bei jedem Meßopfer eine Zeit oder wenigstens einen Augenblick, da die Seele Christi den Leib Christi tatsächlich nicht informiert... Handelt es sich um einen blutigen Tod... so hört die Seele deswegen auf, den Leib zu informieren, weil dieser infolge der Trennung des Blutes oder doch wenigstens infolge eines tödlichen Eingriffes von außen nicht mehr die erforderliche Disposition aufweist, um der Seele als zu informierende Materie zu dienen. Wer mithin annimmt, es werde auf unsern Altären der blutige Tod Christi (wenn auch auf unbutige Weise) gegenwärtig, muß auch annehmen, daß der verklärte Leib Christi — ein anderer Leib des Herrn wird nicht gegenwärtig — infolge der (wegen der sakramentalen Seinsweise freilich nicht räumlichen, sondern bloß ontologischen) Trennung vom Blute oder infolge einer durch äußerlichen Eingriff herbeigeführten inneren Veränderung nicht mehr fähig sei, von der Seele informiert zu werden“ (S. 372). Hier offenbart sich wieder U.s. völliges Mißverständnis der sakramentalen Idee. Denn tatsächlich ist *ui sacramenti* Leib und Blut, und zwar getrennt, im Sakramente vorhanden, und in diese Trennung hat der Herr selbst das Gedächtnis seines Todes gelegt; die Seele Christi ist nur *per concomitantiam* zugegen, weil jetzt der Herr als Verklärter erscheint; vgl. Trid. sess. XIII c. 3: *Corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque vinaturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Domini, qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur. — Vi verborum*

der Tradition gestellt, indem man einen gewissen Begriff vom Tode feststellt und diesen nun in der Tradition finden will, obwohl man noch gar nicht weiß, was denn die Tradition über den Tod *in mysterio* denkt. Und doch kommt es, worauf ich schon früher hinwies<sup>142</sup>, in der Theologie und zumal in der Sakramentenlehre zuerst darauf an, die Tradition der Kirche festzustellen. Also zuerst Suchen der Zeugnisse, dann deren Exegese nach philologischer Methode, schließlich theologische Durchdringung. Für die Exegese ist philologische Schulung und Kenntnis der Antike unbedingt erforderlich. So unbegreifliche Mißdeutungen der Vätertexte, wie sie sich bei U. finden, erklären sich aus der Unterschätzung dieser Grundsätze. Besonders auf einen methodischen Fehler U.s möchte ich ein für allemal hinweisen. Mehrmals behauptet er, ein Text könne auch etwas anderes bedeuten, als ich aus ihm darlege. Für jede Textinterpretation aber muß der Grundsatz festgehalten werden, daß der Text das bedeutet, was die Worte dann besagen, wenn man sie unbefangen so nimmt, wie sie da stehen. Denn die Worte sind dazu da, die Gedanken des Sprechers auszudrücken. Nur unter besonderen Bedingungen kann von diesem Grundsatz abgegangen werden, z. B. wenn der Verfasser selbst angibt, daß er zweideutig rede, oder wenn andere, ganz klare Aussagen zwingen, einen bestimmten Satz nicht im *sensus obviu*s zu nehmen. In allen übrigen Fällen gilt der Grundsatz unbedingt. Wenn z. B. Gregor d. Gr. sagt: *Christus in suo mysterio pro nobis iterum patitur*, so heißt das, daß Christus wiederum leidet, nicht: daß er nicht leidet; daß er wirklich leidet, nicht: daß irgendein unreales, bloßes Bild seines Leidens geboten wird, das in den Köpfen der Zuschauer das Gedenken an einen vor Jahrhunderten geschehenen Tod erweckt; ferner daß er stirbt *in mysterio* d. h. in einer nicht-historischen, aber deshalb nicht minder realen Weise; nicht: daß er bloß ein Zeichen seines Todes gibt. Es handelt sich also um ein wirkliches Sterben, aber in einer besonderen Seinsweise, das Gregor eben mit *in mysterio* bezeichnen will. — Es gilt also, die Texte zu belauschen, unbefangen von ihnen lernen zu wollen, nicht: schon fertige Gedanken mit Gewalt in die Zeugnisse hineinzutragen, gehe es oder gehe es nicht. Wie sehr aber U. dieser „Methode“ folgt, zeigen z. B. seine Sätze S. 374, wo er von meiner Erklärung der Anamnese sagt:

„Allein hiebei dürfte gerade das übersehen sein, worauf es ankommt. Wohl sind die Konsekrationsworte ihren Inhalt verwirklichend in bezug auf die Gegenwart von Christi Fleisch und Blut, und wohl sind sie zugleich auch die Verwirklichung eines wahren Opferaktes: allein dieser Opferakt braucht doch nichts anderes zu sein und ist (bis zum Erweis des Gegenteils) reell nichts anderes, als eben die im Namen Christi (und der Kirche) vollzogene Gegenwartigsetzung vom Herrenleib und -blut unter den getrennten Gestalten. Warum soll da nicht auch die *memoria passionis* in eben dieser gleichen Gegenwartigsetzung geschehen können? Warum soll sie in etwas bestehen, was noch reell dazu kommt, d. h. in der realen Gegenwartigsetzung

= *ui sacramenti* (d. h. gemäß der Symbolik der Zeichen und Worte) ist also tatsächlich die Seele nicht vorhanden, und der Leib in einem Zustande, daß die Seele ihn nicht informieren kann. Auf das Sakrament aber kommt es für die sakramentale Seinsweise an. U.s Forderungen sind also tatsächlich erfüllt. Die folgenden Ausführungen U.s sind damit erledigt (z. T. oben behandelt).

<sup>142</sup> Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 4 (1927) 104 ff.

des Sterbens Christi? Gerade aus der Tatsache, daß an sich die sog. mystische Schlachtung hinreichend ist, objektiv der von Christus eingesetzte Opferakt zu sein, weist darauf hin, daß zur *memoria passionis* objektiv auch nichts Weiteres erforderlich ist (abgesehen natürlich vom rein subjektiven Mithandeln, Mitopfern und Mitgedenken der Kirche, die als solche nicht zu dem *iure divino* bestimmten Wesen von Opfer und *memoria* gehört).“

Man beachte die merkwürdige Argumentation. Der Opferakt „braucht doch nichts anderes zu sein...“ Wäre es denn so schlimm, wenn er noch etwas mehr wäre? Das „braucht“ klingt so, als ob man einer unangenehmen Tatsache entgehen wollte. Gleich darauf ist denn auch diese unangenehme Tatsache schon vollständig ausgeschaltet: „ist... reell nichts anderes“. Zur Vorsicht wird aber eingeschoben: „(bis zum Erweis des Gegenteils)“. Wenn nun aber dies Gegenteil erwiesen werden kann, wozu dann diese Vorausbestimmungen? Warten wir doch ab! Zuerst heißt es, objektiv die Wahrheit suchen und sich durch nichts, durch keine Furcht oder dgl. scheu machen zu lassen. Geht man mit Befürchtungen an einen Text heran, so ist man schon geblendet. Nun sagen die Texte tatsächlich das Gegenteil, also das, was U. befürchtet; hat man sich den Befürchtungen zu sehr hingegeben, so ist man nun unwillkürlich versucht, die Texte so lange zu drehen, bis sie das Befürchtete nicht mehr sagen. — Bezeichnend ist auch die rhetorische Frage: „Warum soll da nicht auch die *memoria passionis* in eben dieser gleichen Gegenwärtigsetzung bestehen können?“ usw. Abgesehen davon, daß solche Frage nichts beweist, ist in ihr der vorhergehende Satz schon als blanke Tatsache angenommen, obwohl er vorher noch durch Einschränkungen verklaustriert war. Diese Einschränkungen sind jetzt vergessen; sonst könnte U. doch nicht von dem Satz als Tatsache aus argumentieren (wobei auch noch vergessen wird, daß eine Gegenwärtigsetzung einer Substanz, wenn auch mit den äußeren Zeichen einer früheren Handlung, die aber nicht einmal der Substanz anhaften, sondern nur den *species*, unter denen jene erscheint, noch kein Opfer ist; daß ferner die *memoria passionis* als Gedächtnis einer Handlung nicht auf gleiche Linie mit der Gegenwärtigsetzung einer körperlichen Substanz gestellt werden darf). — Auch der Ausdruck „mystische Schlachtung“ wird von U. ohne weiteres im neuzeitlichen Sinne genommen, wonach „mystisch“ etwa = „bildhaft“<sup>143</sup> ist und die wirkliche Gegenwart der „mystisch“ vorhandenen Sache ausschließt, während in der Sprache der alten Theologie „mystisch“ etwas bedeutet, was gerade von einer höheren Wirklichkeit erfüllt ist, die unter dem Symbol vorhanden ist. — Dies zur Kennzeichnung der Methode U.s.

Was den Text der römischen Meßanamnese angeht, so sagt dieser, wenn man ihn so nimmt, wie er da steht, daß das Opfer der Messe im mystisch-realen Gedächtnis der Heilstat Christi besteht. Man lese einmal unbefangen die Worte. Zuerst der Einsetzungsbericht, endend mit dem Gedächtnisbefehl des Herrn. Dieser Bericht ist erzählend und zugleich wirkend. Es geschieht also dasselbe, was er besagt. Die Kirche führt in den folgenden

<sup>143</sup> Vgl. dazu U. S. 377: Mittelding zwischen objektiver Gegenwart und dem nur im subjektiven Denken bestehenden Tode sei der „rein mystische Tod durch die rein sakramentale, d. h. bildhafte Trennung von Leib und Blut mit der wirksamen Zuwendung der Kreuzopferfrüchte“. Dies ist aber nichts Mittleres, sondern gehört nach links zu der subjektiven Seite, der in Wirklichkeit nichts Reales entspricht.



Gebeten aus, in welcher Absicht und Gesinnung sie das tut: *Unde et memores . . Christi . . passionis . . resurrectionis, ascensionis offerimus . .* Die Kirche sieht also in dem aufgetragenen Tun das Gedächtnis der (durch Passion, Auferstehung, Himmelfahrt) gekennzeichneten Heilstat Christi und erblickt in diesem Gedächtnis das Opfer. Das ist der klare Sinn der Worte und zugleich der klassische römische Ausdruck der Mysterienlehre.

Wenn U.s. Voraussetzungen richtig wären, müßte die Kirche etwa sagen: Deshalb gedenken wir jetzt deiner, d. h. wir machen dich sakramental gegenwärtig (was freilich zu den Einsetzungsworten nicht paßt), opfern diese Hostie (wie ??) und gedenken dabei, angeregt durch die getrennten Gestalten, unter denen du erscheinst, (rein subjektiv) deiner Passion. Der römische Text aber ist davon total verschieden; das Gedächtnis geht nicht zunächst auf die Person des Herrn, sondern auf seine T a t ; es ist ferner das vom Herrn aufgetragene Gedächtnis durch Tun, nicht ein rein subjektives, innerliches, von der Individualität und Willkür der Menschen abhängiges, sondern jenes „Tun zum Gedächtnis“, das der Herr befahl und das eben die ganze Messe bezeichnet. Die Kirche t u t dasselbe, was der Herr getan; der Herr aber hat seine Passion mystisch gefeiert. So feiert auch die Kirche mystisch die Passion und begeht ein o b j e k t i v e s Gedächtnis; da aber jene Tat ein O p f e r war, so ist auch ihr Tun ein Opfer, u. zw. das objektive Opfer Christi, dem sich die Kirche objektiv handelnd (und natürlich auch subjektiv mitlebend) anschließt; alles Subjektive hat seinen festen Halt in der objektiven Tat. Die getrennten Gestalten (mit den zugehörigen Worten) sind nicht bloßes Bild zur subjektiven Anregung, sondern objektives *sacramentum*, d. h. sie sinnbilden und bewirken, was sie bedeuten: den Tod des Herrn. — Das ist im einzelnen oben dargelegt worden.

Die alte Liturgie ist authentische Aussprache der Kirche über das, was sie kultisch tut; sie ist daher eine Traditionsquelle erster Ordnung. Im Meßkanon gilt das nicht etwa nur von den evangelischen Worten, sondern auch von dem Umstehenden; auch dies ist in das Mysterium einbezogen. Basileios d. Gr. hat dies deutlich ausgesprochen *De Spiritu* S. § 66<sup>144</sup>:

„Die Worte der Epiklese (hier = Meßkanon) bei der Konfizierung des Brotes der Eucharistie und des Kelches der Eulogie, wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns aber doch nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium berichtet (d. h. mit dem Einsetzungsbericht), sondern wir sagen vorher und nachher noch anderes, u. zw. als solches, was eine große Kraft in bezug auf das Mysterium hat, und wir übernehmen dies aus der ungeschriebenen Lehre.“

Das gilt auch vom römischen Meßkanon, der gerade in den drei Gebeten nach dem Einsetzungsbericht uraltes Gut bewahrt hat. Das Gebet *Unde et memores* führt uns in die wahre Idee der Kirche vom Meßopfer ein. Es ist uralte Tradition und muß daher wörtlich interpretiert werden. Es ist unwürdig, anzunehmen, die Kirche habe sich in ihren erhabensten Momenten, eben in ihrem Verkehre mit Christus, unklar oder vage ausgesprochen; es ist dies auch gegen die kirchliche Auffassung von der Liturgie als Glaubensquelle; denn wie soll das Dogma in den liturgischen Texten gefunden werden, wenn diese nicht einen klaren, eindeutigen Sinn ergeben? <sup>145</sup>

<sup>144</sup> PG 32, 188.

<sup>145</sup> Über die Autorität der Liturgie im allgemeinen als Traditionsquelle auch für das kirchliche Dogma vgl. den *Indiculus Coelestins* I. c. 11 (bei Denzinger-Bannwart-



Ähnlich wie bei den Anamnesetexten ist U. auch bei den zahlreichen patristischen Zeugnissen gezwungen, den *sensus obviuus* zu verlassen, um seine Ansicht in den Texten zu finden. Solche Texte, bei denen dies absolut unmöglich ist, wie etwa die des hl. Paschasius Radbertus, der durch absichtlich krasse Formulierung jede Abschwächung seiner Worte verbaut hat<sup>146</sup>, läßt U. einfach außer Betracht. Wie er die andern umdeutet, sei an drei Beispielen gezeigt, da es nicht möglich und auch nicht notwendig ist, hier auf alle einzugehen.

*Passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*, schreibt der hl. Cyprian (Ep. 63, 17)<sup>146a</sup>. U. schreibt dazu (S. 378):

„Gewiß kann nach dem bloßen Wortlaut die Cyprianische Stelle so verstanden werden, wie C. es will. Indessen kann der Satz, auf den es ankommt: *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*, doch auch von der abwesenden wirklichen Passion des Herrn verstanden werden oder — und das entspricht dem ganzen Zusammenhang am besten — von der nur im Bilde und in ihren Wirkungen anwesenden Passion“ usw.

U. gibt also zu, daß der „bloße Wortlaut“ die Mysterienlehre enthält; aber seinem System zuliebe muß der Satz das Gegenteil sagen. Nach dieser Methode kann kein einziger Vätertext mehr für das Dogma angezogen werden.

Bei dem überaus klaren Zeugnis des hl. Chrysostomos leugnet U. einfach die wörtliche Deutung und findet schließlich sogar, daß der Heilige die Mysterienlehre „positiv in Abrede stellt“! Zum Beweise beruft er sich auf eine Stelle des hl. Chrysostomos, wo dieser sagt:

„Das Opfer (die Opferung, ἡ προσφορά) ist das gleiche, wenn es auch dieser oder jener darbringt, ob Paulus oder Petrus; das gleiche ist jenes, das Christus seinen Jüngern übergab, und dieses, das jetzt die Priester begehen; dieses ist nicht geringer als jenes, weil auch dieses nicht Menschen konsekrieren, sondern eben der, der auch jenes konsekriert hat. Denn wie die Worte, die Gott aussprach, dieselben sind, die der Priester jetzt sagt, so ist auch das Opfer dasselbe, und (ebenso ist es mit der) Taufe, die er übergab . . . Dies ist also der Leib, und auch jenes; wer aber glaubt, dieses sei geringer als jenes, der weiß nicht, daß Christus auch hier gegenwärtig ist und hier wirkt“<sup>147</sup>.

Für jeden, der unbefangen diese Sätze liest, ist klar, daß Chrysostomos die wesenhafte Einheit des Meßopfers mit dem Opfer Christi beim letzten Abendmahle betonen will, die darauf beruht, daß auch jetzt (in der Messe) Christus der eigentlich Wirkende ist. Mag auch äußerlich ein anderer konsekrieren und mag dadurch äußerlich ein neuer Akt entstehen, dem inneren Wesen nach ist es immer der eine Akt Christi, der geschieht. Genau wie die Konsekrationsworte immer dieselben Gottesworte sind, mögen sie jetzt auch von den Lippen dieses oder jenes Menschen tönen — das

Umberg, *Enchir. Symbol.* 16—17 Nr. 139); *obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi*...; vgl. c. 12. Vgl. neuerdings die *Constitutio Apostolica* Pius' XI. (Acta Apost. Sedis 21 [1929] 33 ff.): *Quapropter Caelestinus I fidei canonem expressum esse censebat in venerandis liturgiae formulis, ait enim: „legem credendi“*... — (Nach U. S. 397 könnte es scheinen, als ob die alte Liturgie nicht zur „ordentlichen theologischen Beweisführung aus Schrift und Tradition“ gehörte.)

<sup>146</sup> S. Jb. 6 S. 177 ff. <sup>146a</sup> CSEL 3,2, 714 Hartel.

<sup>147</sup> In *epist. II ad Tim.* hom. 2, 4, PG 62, 612; bei Rouët de Journal, *Ench. patr.* n. 1207. Ich gebe eine eigene Übersetzung, da die U.s nicht ganz genau ist.

ist nicht wesentlich, weil der Mensch ja in der Kraft Gottes konsekriert, nicht in eigener Kraft. Das entspricht ganz der Mysterienlehre, wonach der eine Akt Christi im Mysterium immer da ist, wenn auch der äußere Ritus vielfältigt wird.

Was macht U. daraus? Er stellt gerade das als Wahrheit hin, was Chrysostomos ausschließen will, weil es wohl dem platten Menschenverstande, aber nicht der tieferen Glaubenseinsicht entspricht. U. schreibt:

„Es besteht also nach Chrysostomos zwischen unserem Meßopfer und dem Abendmahlsopfer dieselbe Einheit wie zwischen unseren Konsekrationsworten und jenen Christi: nun aber sind die Akte, durch die wir die heiligen Worte sprechen, oder, genauer gesagt, sind die gesprochenen Worte physisch-numerisch verschieden von den Worten, die aus des Herrn Mund kamen. Die Einheit des bezeichneten Sinnes liegt in einer anderen Ordnung als die Einheit des unter den sakramentalen Gestalten verborgenen Leibes und des von C. behaupteten Todes Christi, die der physischen Ordnung angehören.“

Nein, gerade im Gegenteil sind durch das sakramentale Priestertum die Worte des Priesters tatsächlich (nicht etwa nur intentional oder juridisch) Worte Christi, und deshalb der durch sie bewirkte Akt ein Akt Christi. Dasselbe gilt von der Taufe. U. schreibt allerdings: „Nun aber sind philosophisch gesprochen (!) alle Taufen sowohl in sich als auch in ihren Wirkungen physisch-numerisch voneinander verschieden; der Taufakt Pauli ist nicht der Taufakt Petri, und die Wirkungen..., die Jakob durch die Taufe empfängt, sind numerisch-physisch nicht jene Wirkungen, die Andreas empfängt.“ Nun sind wir hier aber nicht im Gebiete der Philosophie, sondern in dem des Glaubens und der Theologie; außerdem sprechen die Väter nicht vom äußeren Ritus und der Wirkung auf den einzelnen, sondern sie wollen gerade hervorheben, daß trotz der Verschiedenheit der äußeren Akte und der Individuen, durch die und denen die Taufe gespendet wird, doch einer es ist, der wahrhaft tauft: Christus. Jeder Beter des römischen Breviers erinnert sich hier an die Stelle des hl. Augustinus:

Die Taube, die bei der Taufe auf Christus herabkam, zeigte, „in Christus werde etwas Besonderes sein, und zwar jenes, daß, wenn auch noch so viele Diener taufen sollten, gerechte und ungerechte, doch die Heiligkeit der Taufe nur jenem zugeschrieben werden müßte, auf den die Taube herabsteigt, jenem, von dem es heißt: 'Dieser hier ist es, der im hl. Geiste tauft.' Mag Petrus taufen — dieser hier ist es, der tauft. Mag Paulus taufen — dieser hier ist es, der tauft. Mag Judas taufen — dieser hier ist es, der tauft...“<sup>148</sup>

Augustin lehrt also im Verein mit Chrysostomos und allen Vätern das Gegenteil von dem, was U. sagt, und zwar betonen sie das mit bewußter Absicht. Man mag daraus ersehen, wie weit U. recht hat, wenn nach ihm Chrysostomos die Identität von Kreuzopfer und Meßopfer (im Sinne der Mysterienlehre) „durch die Vergleiche, die er eigens zur Beleuchtung der von ihm gemeinten Identität verwendet, positiv in Abrede stellt“ (!). Tatsächlich ist der von U. beigebrachte Text vielmehr eine willkommene Bestätigung der andern von mir gebrachten Texte<sup>149</sup>, die ja immer wieder in anderer Form jene Identität bezeugen.

<sup>148</sup> *Tract. 6 in Ioa.*, im Brevier an der Oktav von Epiphanie.

<sup>149</sup> *Jb. 6 S. 151 ff.*

Die klaren Zeugnisse Gregors d. Gr. haben auf U. Eindruck gemacht, wie er selbst sagt. „Und dennoch ist es ganz sicher ein Irrtum, dem hl. Gregor diese Auffassung zuzuschreiben“ (S. 385). Als Zeuge dafür werde ich selbst auferufen, weil Gregor dasselbe sage wie (der beinahe 400 J. jüngere!) Lanfrank († 1089). Für Lanfrank ist das Ausgießen des sakramentalen Blutes beim Austeilen des Kelches Symbol der Blutvergießung auf Kalvaria. Gregor aber sagt: Christus „wird für uns wiederum in diesem Mysterium der hl. Darbringung geschlachtet. Denn (*quippe*) sein Leib wird dort genossen, sein Fleisch zum Heile des Volkes zerteilt, sein Blut ergießt sich nicht mehr in die Hände der Ungläubigen, sondern in den Mund der Gläubigen...“<sup>149a</sup>. U. sieht hierin dasselbe, was Lanfrank sagt, hat aber leider wieder die Vatersprache mißverstanden. Das *quippe* soll allerdings jenes *in mysterio immolatur* beweisen und erklären, aber nicht abschwächen und zu einer nichtssagenden Phrase machen. *Immolatur* heißt: „er wird geschlachtet“, und wird ergänzt durch *in mysterio*. Es ist eine wahre Schlachtung vorhanden (vor der Kommunion; wie könnte diese eine Schlachtung sein?), aber eine mystische = sakramentale. Klar erkennbar wird die Wirklichkeit der Schlachtung daraus, daß Fleisch und Blut genossen werden; Fleisch und Blut kann man nur genießen, wenn geschlachtet worden ist. Erkennbar wird die mystische Schlachtung daraus, daß das Fleisch jetzt dem Heile der Gläubigen dient, das Blut von den Gläubigen getrunken wird. Der Satz mit *quippe* beweist also gerade das, was U. leugnet. Zum Überflusse lese man etwa Gregor. M., *Hom. in Euang.* 14 (PL 76, 1127 ff.): „Der gute Hirte hat sein Leben für seine Schafe eingesetzt (= ist gestorben), um seinen Leib und sein Blut zu unserem Mysterium zu machen und die erlösten Schafe mit der Nahrung seines Fleisches zu sättigen“, ferner noch einmal die Aussage Gregors von Nyssa (oben S. 196), der mit ausdrücklichen Worten das sagt, was Gregor d. Gr. kürzer andeutet, daß nämlich nur dort ein Opfermahl von Fleisch und Blut stattfinden kann, wo zuerst eine Schlachtung stattgefunden hat. Die mystische Gegenwart der wahren Schlachtung ist aber gerade die Mysterienthese. Die Realität des Mahles beweist deutlich die Realität der Schlachtung. Eine „bildhafte“ Schlachtung würde nur zu einem „bildhaften“ Essen führen, was U. doch gewiß nicht behaupten will.

Über die glänzende Anerkennung und Darlegung der traditionellen Lehre durch das Konzil von Trient habe ich Jb. 6 S. 196 ff. das Nötige gesagt, wovon U. nichts tatsächlich widerlegt; da er vielmehr die Tradition mißverstehet, so ist ihm auch der Sinn der Tridentinischen Entscheidung verschlossen, die ganz auf der Tradition aufbaut und daher aus ihr erklärt werden muß, nicht aus späteren Theologemen. U. operiert hier mit einer „intentionalen“, nicht physischen Einheit von Kreuzopfer- und Meßopferakt, von der der gesamten alten Tradition, wie wir eben noch bei Chrysostomos sahen, nichts bekannt ist, die vielmehr dem neuzeitlichen Denken ihre Entstehung verdankt. Wenn man freilich Chrysostomos, Gregor d. Gr. usw. so auslegen dürfte, wie wir es oben bei U. sahen, dann wäre U.s. Deutung des Tridentinums richtig; jedoch widerspricht seine Deutung den klaren Aussagen der Väter.

<sup>149a</sup> Dial. 4,58 (PL 77, 425 D).



In der Ausdeutung des Tridentinums kommt übrigens U. einmal gegen seinen Willen zu einer gewissen Anerkennung der Mysterienlehre aus den Worten des Konzils heraus. Er schreibt nämlich (S. 393):

„Es (das Konzil) sagt: *In hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis se ipsum cruenta obtulit*. Nun aber ist im letzten Glied (*se ipsum cruenta obtulit*) nicht nur die Rede von der äußeren Erscheinungsart der Opfergabe und des Opferaktes, sondern von den Dingen in sich, mithin von Christus als physisch-realer Opfergabe und von der *incruenta oblatio* als einem in sich physisch-realen Akt. Und ebenso wie innerhalb dieses zweiten Vergleichungspaares von der in sich unsichtbaren, aber physisch-realen Substanz Christi die Rede ist, so muß auch das „*incruente immolatur*“ nicht bloß die Unsichtbarkeit des Immolationsaktes, sondern die „Substanz“ des Aktes selber bezeichnen. Wenn aber die Substanz des Aktes, und nicht bloß seine Erscheinungsweise ein *incruente immolari* ist, dann kann damit nicht der in physisch-numerischer Identität gegenwärtige Kreuzopferakt gemeint sein; denn dieser war in sich, in seiner Substanz, blutig, in der Trennung nicht nur der Seele vom Leib, sondern auch des Blutes vom Leib bestehend. Wenn nun das Konzil einerseits einen in sich blutigen und einen in sich unblutigen Akt kennt und nennt, so meint es doch wohl zwei physisch-numerisch verschiedene Akte: der eine wurde am Kreuz, der andere wird auf dem Altare vollzogen.“

Während U. sonst die Immolation der Messe immer nur in der äußeren Erscheinungsform der getrennten Gestalten, der „bildhaften Trennung von Leib und Blut mit der wirksamen Zuwendung der Kreuzopferfrüchte“ (S. 377) sieht, erkennt er jetzt unter dem Druck der tridentinischen Worte an, daß die *incruenta oblatio* ein in sich physisch-realer Akt ist, daß damit die „Substanz“ des Aktes selbst bezeichnet wird, nicht bloß die äußere Erscheinungsform. Auch der Satz: „Wenn aber die Substanz des Aktes . . .“ ist richtig; aber wenn U. damit die sakramentale (mystisch-reale) Gegenwärtigsetzung des Kreuzopferaktes ausgeschlossen zu haben meint, so irrt er; ebenso wenn er daraus auf „zwei physisch-numerisch verschiedene Akte“ schließt. Ausgeschlossen wird durch den Ausdruck *incruenta immolatio* nur die historisch-reale Wiederholung des Kreuzopfers, die unmöglich ist. Aber behauptet wird dadurch gerade das Mysterium; denn dies besteht ja gerade darin, daß (wie U. auch zugibt) eine wahre *immolatio* stattfindet, aber in einer pneumatischen, sakramentalen Form. Daß *incruentus*, ἀναιμακτος gerade die pneumatische Seinsweise des Kreuzopfers im Mysterium gegenüber der blutig-realen historischen am Kreuze bezeichnen soll, habe ich früher<sup>150</sup> aus den alten Liturgien und Vätern nachgewiesen. ἀναιμακτος θυσία steht ja deshalb immer im engen Verbande mit λογική = πνευματικὴ θυσία. Diese doppelte Seinsweise allein macht es ja gerade erst möglich, daß ein und derselbe Akt immer wieder gegenwärtig gesetzt werden kann; ebenso wie die reale Präsenz des Leibes Christi im Sakramente nur möglich ist durch die verschiedene Seinsweise. Der verklarte Herr kann nur an einer Stelle in seiner natürlichen Seinsweise sein, aber in sakramentaler Seinsweise überall im Sakramente. Ebenso kann die Passion historisch nur einmal sein, aber sakramental kann sie uns gegenwärtig werden.

<sup>150</sup> *Oblatio rationabilis* (Theol. Qu.-schr. 99 [1917/18] 429—439. Ferner Jb. 4 S. 41 ff. und besonders A. 12 u. 15.



Aus dieser Erklärung ergibt sich auch die richtige Deutung des tridentinischen Satzes: *Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa*. Man beachte zunächst, daß das Konzil von einem *offerens* in der Messe spricht; es muß also in der Messe ein wirklicher, nicht bloß „bildhafter“ Opferakt sein; von diesem *offerre* wird gesagt, daß nur seine *ratio* von dem *offerre* am Kreuze verschieden sei; dann muß also das *offerre* selbst d. h. der Akt nicht verschieden sein. U. sagt demgegenüber: „die *ratio offerendi* ist der Opferakt in sich, in seiner Substanz, nicht bloß in seiner Erscheinungsweise“. Das Konzil spricht ausdrücklich von der Weise und schließt eine Verschiedenheit des Aktes aus, und U. sieht in der *ratio* die Substanz und nicht die Weise!

Einzig befriedigend ist auch hier die traditionelle Mysterienerklärung. Der Akt ist der gleiche, tritt aber in der Messe in einer anderen *ratio* auf, eben in sakramentaler Seinsweise. Das Tridentinum bestätigt so klar die alte Lehre der Liturgie und der Väter: Die Messe ist das Mysterium des Kreuzesopfers <sup>151</sup>.

Ich schließe die Abhandlung mit der Übersetzung einiger Stücke aus des hl. Gregors von Nazianz herrlicher Rede „auf das Lichterfest“, da der Heilige

<sup>151</sup> Man vgl. mit der so einfachen wie tiefen Lehre der Väter die Erklärung U. S. 394, die dazu noch als nicht sicher angeführt wird: „Die annehmbarste [!] Erklärung... besteht darin, daß man den äußeren Meßopferakt gerade in jenem sichtbaren Vorgange sieht, der am schönsten [!] auf den Kreuzopferakt hinweist, in der sakramentalen [d. h. nach U. rein bildhaften!] (nicht aber physich-realen) Scheidung von Fleisch und Blut durch die Doppelkonsekration. Der innere Opferakt, von dem der äußere seinen ganzen moralischen [!] Wert erhält, mag [!] der vom Herrn im Abendmahlsaaale gesetzte, im Kreuzestod, in der Auferstehung und im Himmel (physisch oder moralisch) beibehaltene Huldigungswille [!] sein.“ Aus der dargelegten traditionellen Lehre ergibt sich, daß hier jedes Wort ein Irrtum ist und daß die Messe als Opfer damit tatsächlich zerstört wird. — Aus ihr werden auch einige andere Punkte leicht gelöst, die ich hier nicht im einzelnen aufzählen will. Nur auf eine Frage U. S. will ich der Sache wegen noch eingehen. Er fragt, weshalb es im römischen Meßkanon *effundetur* heiße, nicht *effunditur*, und will auch daraus gegen die Mysterienlehre argumentieren. Nun hat zunächst die gesamte orientalische Liturgie das Präsens, gemäß den biblischen Einsetzungsberichten, von denen die stadtrömische und wohl die ganze abendländische Liturgie abweicht, gewiß nicht mit Absicht, sondern aus Unkenntnis des griechischen Urtextes. Es mag sein, daß man dies mystische Präsens im Abendland nicht immer verstand und an die am Karfreitag stattfindende historische Blutvergießung dachte. Auf keinen Fall spricht diese Tatsache gegen die (auch in der römischen Liturgie klar erkennbare, s. Jb. 2 S. 18 ff.) Mysterienauffassung. — Vgl. Thalhofer-Eisenhofer, *Liturgik* II<sup>2</sup> (1912) 177: In der mozarabischen Liturgie steht: „Corpus quod pro vobis tradetur (= traditur — *διδόμενον*)“. S. 178: „*Effundetur* ist zunächst nicht auf das beim Abendmahl noch künftige Blutvergießen am Kreuze zu beziehen, sondern im Sinne eines Präsens (im griechischen *ἐκχυννόμενον*), also = *effunditur* zu nehmen; das Blutvergießen am Kreuze wurde beim Abendmahl geheimnisvoll antizipiert, wie es in der hl. Messe rekapituliert wird.“ Diese Erklärung entspricht ganz der Mysterienlehre. — Ich bemerke abschließend, daß ich in Zukunft rein negativer Kritik nicht mehr antworten werde.

am besten gegenüber den Aufstellungen U.s zeigen kann, wie die alte Kirche über ihre Mysterien und deren Beziehung zu den antiken Mysterien dachte <sup>152</sup>:

„Wiederum <sup>153</sup> ist mein Jesus da, und wiederum ein Mysterium — aber kein Mysterium des Truges, der Unordnung, des heidnischen Irrtums und des Rausches — denn so nenne ich, ich glaube aber: auch alle Wohldenkenenden, deren Feiern. Vielmehr ein erhabenes und göttliches Mysterium, das uns zum himmlischen Lichte führt. Denn der heilige Tag der Lichter, zu dem wir gelangt sind, und den wir heute feiern dürfen, nimmt seinen Ausgang von der Taufe meines Christus, des wahren Lichtes, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet; er bewirkt aber meine Reinigung und leistet Beistand dem Lichte, das wir zwar von Anfang an von oben her erhielten, das wir aber durch die Sünde verfinstert und verschüttet haben <sup>154</sup>.

So höret denn auf die göttliche Stimme, die mir, dem Mysten und Mystagogen dieser Dinge, hoffentlich aber auch euch, gar gewaltig zuruft: 'Ich bin das Licht der Welt.' Und deshalb: 'Tretet zu ihm hinzu und lasset euch erleuchten, und euer Antlitz braucht nicht schamrot zu werden,' da es ja vom wahren Lichte gezeichnet ist <sup>155</sup>. Es ist die Zeit der Wiedergeburt — wir wollen von oben her wiedergeboren werden! Es ist die Zeit der Neubildung — wir wollen den ersten Adam annehmen! Wir wollen nicht bleiben, was wir sind, sondern werden, was wir waren! <sup>156</sup> 'Das Licht scheint in der Finsternis', dieser Welt und dem Fleische; es wird von der Finsternis verfolgt, aber nicht ergriffen, ich meine, von der feindlichen Macht, die da schamlos den sichtbaren Adam anfällt, aber an Gott gerät und von ihm besiegt wird. Das geschieht, damit auch wir die Finsternis ablegen und uns dem Lichte nähern, ja daß wir dann zum Vollichte werden, Erzeugnisse des Vollichtes. Seht ihr die Gnadenkraft dieses Tages? Seht ihr die Kraft des Mysteriums? Wurdet ihr nicht von der Erde emporgehoben? Seid ihr nicht offenbar droben, hinaufgetragen von meinem Worte und meiner führenden Beschauung? Und noch höher werdet ihr steigen, wenn der Logos meinen Logos richtig führt.

Ist dies (unser Mysterium) etwa zu vergleichen mit der gesetzlichen, schattenhaften Reinigung, die durch Besprengungen zu gewissen Zeiten stärkt und mit der Asche einer Kuh die Unreinen reinigt? <sup>157</sup> Haben die Heiden vielleicht eine solche Mystagogie? Unsinn erscheint mir deren ganzes Weißen- und Mysterienwesen, dunkle Erfindung der Dämonen, Einbildungen einer verkehrten Geistigkeit, die sich nur durch das lange Dasein halten und sich unter dem Schleier der Mythen einschleichen. Denn was sie als wirklich verehren, das verhüllen sie als mythisch. Wenn es Wirklichkeit wäre, dürfte man es nicht Mythos nennen, vielmehr müßte man zeigen, daß es nicht unsittlich sei. Wenn es aber Lüge ist, dann dürfte man es nicht anstaunen und nicht mit solcher Dreistigkeit die einander entgegengesetzten Ansichten darüber haben . . .“

<sup>152</sup> PG 36, 336 ff.

<sup>153</sup> d. h. das Weihnachtsmysterium ist vorausgegangen; heute ist Epiphanie.

<sup>154</sup> Das Mysterium der Taufe = Erleuchtung Christi wird gegenwärtig und bewirkt, daß der Mensch gereinigt und erleuchtet wird. Es ist der alte Mysterienweg durch die *κάθαρσις* zum *φωτισμός*, u. zw. geschieht beides in der Kraft der Heilstat Christi. — Auch im folg. beachte man die Licht-Idee, die bekanntlich auch in den Mysterien der Antike eine außerordentliche Rolle spielte.

<sup>155</sup> Dies *σημειοῦσθαι* stammt aus Ps. 4, 7, deutet aber zugleich auf die mystischen Besiegelungen. — Man beachte, daß man erleuchtet wird durch Hinzutreten zu ihm; er muß also gegenwärtig sein.

<sup>156</sup> Christi Wiedergeburt (Taufe) bewirkt die Teilnahme der Christen an der Taufe Christi, die also gegenwärtig sein muß.

<sup>157</sup> Damit ist U.s Frage beantwortet, weshalb denn der A. B. keine Mysterien habe. Weil Christus noch nicht gekommen war.

Gregor erwähnt dann eine ganze Reihe heidnischer Kulte und Mysterien. Den Christen ist es gegeben, über die Natur zum wahren Gott emporzusteigen<sup>158</sup>. Diese Beschauung aber muß mit der *κάθαρσις* beginnen<sup>159</sup>. „Wo Furcht, da ist Beobachtung der Gebote; wo Beobachtung der Gebote, da ist Reinigung (*κάθαρσις*) des Fleisches, das wie eine Wolke sich vor die Seele legt und den göttlichen Strahl nicht rein schauen läßt; wo aber Reinigung, da ist Erleuchtung; Erleuchtung aber ist Erfüllung der Liebessehnsucht für diejenigen, die nach den größten Dingen oder nach dem größten Dinge oder nach dem, was über das Große hinaus ist, verlangen. Deshalb muß man sich zuerst reinigen, dann mit dem Reinen verkehren...“ Der Christ muß „Jesus schauen“, nachdem er „seine irdischen Glieder ertötet hat und über den Leib der Niedrigkeit hinaus emporgestiegen ist“; dann darf er den Logos aufnehmen und darf hören: 'Heute ist Heil diesem Hause'; dann nehme er das Heil...“<sup>160</sup> Wenn wir unsere Seelen in aller Reinheit bewahrt haben, „dann wollen wir uns das Licht der Gnosis aufleuchten lassen, dann wollen wir Gottes verborgene Mysterienweisheit reden und auch für die anderen leuchten. Vorläufig aber wollen wir uns reinigen und die Vorweihe durch den Logos empfangen, damit wir uns dadurch die höchste Wohltat erweisen, indem wir uns gottesförmig gestalten und den kommenden Logos aufnehmen; und nicht nur das, sondern wir halten ihn auch fest und zeigen ihn den andern“<sup>161</sup>.

„Da wir nun durch den Logos die Zuhörer gereinigt haben, so wollen wir nun über das Fest philosophieren und mitfeiern mit den festliebenden und gottliebenden Seelen. Weil aber die Hauptsache des Festes das Gedächtnis Gottes ist, so wollen wir Gottes gedenken...“ Gregor bespricht nun die „Theologia“ d. h. die Lehre von der Dreifaltigkeit, und die *Oikonomia* d. h. die Menschwerdung und kommt so wieder auf das Festmysterium.

„Die Geburt haben wir schon früher in gebührender Weise gefeiert, ich, der Festführer, und ihr, und alles, was in der Welt ist und über der Welt. Mit dem Sterne liefen wir, mit den Magiern huldigten wir, mit den Hirten wurden wir von Licht umstrahlt, mit den Engeln sangen wir Gloria, mit Simeon nahmen wir in die Arme, mit Anna, der alten, keuschen Frau, legten wir Bekenntnis ab; und Dank sei dem, der als Fremder in sein Eigentum kam, das er den (eigentlichen) Fremdling verherrlichte.

Heute aber ist eine neue Handlung Christi, und ein neues Mysterium!<sup>162</sup> Ich kann die Freude nicht bezähmen, ich werde Gottes voll, beinahe werde ich wie Johannes (d. T.) zum Frohbotschaftverkünder, und wenn ich auch nicht Vorläufer bin, so komme ich doch auch aus der Wüste. Christus wird erleuchtet — wir wollen mit ihm aufstrahlen! Christus wird getauft, wir wollen mit ihm hinabsteigen, damit wir

<sup>158</sup> Hier liegt der Unterschied zwischen antiken und christlichen Mysterien; die einen sind im kosmischen Leben befangen, wenn sie auch zuweilen in der Sehnsucht darüber hinausgehen; die andern sind pneumatisch, übernatürlich. Aber zwischen beiden besteht, wie zwischen Natur und Übernatur, eine wahre Analogie (im thomistischen Sinne).

<sup>159</sup> Genau so fangen die antiken Mysterien mit einer *κάθαρσις* an und führen durch Einweihung und mystische Dramen zur Epoptie der lichtstrahlend erscheinenden Gottheit, was zugleich eine mystische Einigung mit ihr bedeutet.

<sup>160</sup> Die *σωτηρία* ist auch das Ziel der Mysterien.

<sup>161</sup> Also Reinigung, Vorweihe, Aufnahme des Logos, Schau, Erleuchtung, Heil, Hierophantie — alles Mysterientermini, die Gregor im erhöhten Sinne im Christentum wiederfindet. Die Mysteriensprache der Kirche beruht also auf einer wahren und wirklichen Analogie.

<sup>162</sup> Das Festmysterium ist also eine Heilshandlung Christi, und die Feste spezifizieren sich nach diesem Mysterium.

auch mit ihm hinaufsteigen . . .<sup>168</sup> Johannes tauft; Jesus tritt hinzu, vielleicht, um den Täufer zu heiligen, jedenfalls aber, um den ganzen alten Adam in Wasser zu begraben; vor diesen aber und um dieser willen den Jordan heiligend; wie er selbst Pneuma und Fleisch war, so weiht er im Pneuma und Wasser . . . Jesus steigt aus dem Wasser. Mit sich hebt er aus ihm die Welt empor . . .“

Gregor spricht dann über die Taufe und schließt:

„Wir wollen heute Christi Taufe ehren und in edler Weise unser Fest begehen, indem wir nicht dem Bauche frönen, sondern pneumatisch uns ergötzen. Wie aber sollen wir schwelgen? 'Badet, werdet rein.' Wenn ihr auch rot von Sünde seid, aber nicht so sehr blutig —, werdet weiß wie Schnee. Wenn ihr rot seid und dazu vollendete Blutmenschen —, werdet weiß wie Wolle. Auf jeden Fall werdet rein und reinigt euch. Gott freut sich an nichts so sehr wie an der Besserung und dem Heile des Menschen, für den ja jedes Gotteswort da ist und jedes Mysterium. Ihr sollt werden wie Leuchter in der Welt, eine belebende Kraft für die andern Menschen. Ihr sollt als vollendete Lichter neben dem großen Lichte stehen und einst in die himmlische Lichtfülle eingeweiht werden, noch reiner und klarer (als jetzt) von der Dreifaltigkeit umstrahlt, von der ihr nun in umgrenztem Maße den einen Strahl aus der einen Gottheit empfanget — in Christus Jesus unserm Herrn. Ihm sei Ehre und Macht in alle Aionen der Aionen. Amen.“

<sup>168</sup> Auch hier der enge Zusammenhang unseres Heiles mit der im Mysterium gegenwärtigen Heilstat Christi.

Nachtrag: Im Handexemplar des Verfassers fanden sich folgende weitere Belegstellen:

Zu S. 209:

Augustinus, *tract. in Joan.* 30,1 (PL 35, 1632, jetzt in: *Corpus Christianorum* 36, 289 R. Willems):

*Nos itaque sic audiamus euangelium, quasi praesentem Dominum.*

Zu S. 212 Anm. 137:

Johannes Chrysostomus, in *s. Julianum martyrem* (PG 50, 673 f.):

4: ὁ γὰρ μάρτυς ἐγγύθεν ὁρώμενος καὶ πλησίον ὦν καὶ παρεστηκώς αὐτῇ τῇ τραπεζῇ.  
5: . . . τὸν μάρτυρα λάβωμεν μεθ' αὐτῶν. οὐκ ἐπαισχύνεται γὰρ ἔλθειν καὶ σῶσαι τοὺς ἀδελφούς. Ἐπιστήσωμεθα αὐτὸν τοῖς ἐκείνων ὀφθαλμοῖς [statt: ἐπιστήσωμεν αὐτοῖς ἐκείνων ὀφθαλμοῖς]· φοβηθῶσι παρόντα . . .



## MISZELLEN.

**Zum Worte sacramentum.** Die von mir in der Theol. Revue 24 (1925) Sp. 41—47<sup>1</sup> gegebene kurze Übersicht über die Entwicklung der Semasiologie dieses für die Liturgie so überaus bedeutungsvollen Wortes hat sowohl Zustimmung wie Ablehnung gefunden. Um mit letzterer zu beginnen, so hat m. W. keiner der Kritiker eine positive Widerlegung versucht. Einen Ansatz dazu machte Dom B. Capelle im Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, Dez. 1925, Nr. 459. Wir drucken sie hier ab, weil sie einerseits zeigt, wie wenig auch ein hervorragender Kenner des christlichen Altertums wie C. gegen unsere Aufstellung vorbringen kann, und weil sie andererseits den Anlaß geben kann, einige Punkte noch klarer herauszustellen:

„Le compte-rendu de Dom Casel déborde par son étendue et sa portée le cadre d'une recension ordinaire. Elle le dépasse aussi par l'ampleur et le soin de l'information. Il est évident que si Dom C. a pu traiter si nettement en raccourci un si difficile sujet, c'est qu'il l'avait longuement médité d'avance. Tout en rendant hommage au soin des auteurs du livre, il déclare tout net que leur entreprise est à refaire. Ce jugement paraît imprudent, au moins par manque de nuance. Il eût été préférable de marquer les points où les vues concordent et de signaler comment et pourquoi l'enquête ne donne pas entière satisfaction. Si je vois bien les choses, on eût ainsi reconnu dans le livre plus d'incertitudes et de lacunes que d'erreurs.

Rendant compte de cet ouvrage, avec une compétence bien inférieure à celle de dom Casel (cf. Bull. 299), je remarquai que certaines hésitations de M. de Backer 'suggèrent que le sens *mystère* plonge très avant dans le passé chrétien'. Casel veut qu'il ait été le seul primitif, de Backer soutient, au moins implicitement, que le sens serment est radicalement indépendant. Tout le problème est là. L'adoption de la thèse Casel entraîne la modification du cadre proposé par de Backer et ses collaborateurs, et toutes les conséquences indiquées dans le compte-rendu suivent logiquement. C'est pourquoi, au lieu d'entrer dans les détails d'interprétation, il vaut mieux se borner ici à quelques réflexions sur les positions essentielles.

D'abord C. n'a rien prouvé en constatant que *sacramentum-serment* s'appelle ainsi parce que le serment, conçu toujours comme un acte religieux, comportait une sorte de consécration. C'est évident et explique qu'à un moment donné le glissement *sacramentum-mysterium* de soit produit. La question qui importe est celle-ci: le *sacramentum* classique désignait-il vaguement un mystère ou était-il réservé au serment? Aucune des deux études n'a fait la claire lumière sur ce point. Cependant si les classiques limitaient *sacramentum* à *serment* et si Tertullien emploie le mot dans ce sens technique restreint, il paraît légitime de considérer l'équivalence *sacramentum-mystère* comme une extension et dès lors la répartition de de Backer est justifiée.

<sup>1</sup> In der Besprechung des Werkes *Pour l'histoire du mot sacramentum* von J. de Ghellinck S. J., E. de Backer, J. Poukens S. J., G. Lebacqz S. J. I. *Les Antécédents* (Spicilegium sacrum Lovaniense 3. Löwen-Paris 1924).

Mais la préhistoire chrétienne de *sacramentum* devrait être étudiée. L'usage du mot dans les versions latines en est un vestige. S'il était démontré que ces traductions usent indifféremment de *sacramentum* et de *mysterium*, ce serait une preuve que le glissement fut antérieur à Tertullien, peut-être sous l'influence de la terminologie ésotérique. Ce point, d'ailleurs, laisse entière la question de l'indépendance radicale du sens *serment*.

On voit que l'offensive de dom Casel n'est pas aussi évidemment destructive qu'il semblait d'abord.<sup>2</sup>

Dazu ist zunächst zu bemerken, daß ich nicht „tout net“ erklärt habe, das Buch sei „à refaire“; vielmehr habe ich es als eine „schätzenswerte Vorarbeit“ anerkannt. Außerdem gab ich genau an, worin der Grund des Mißerfolges der Verfasser liege, nämlich darin, daß sie nicht von der reichen Geschichte des synonymen Wortes *μυστήριον* in der Antike und im griechisch-christlichen Brauche ausgingen, daß sie ferner nicht beachteten, daß s. zunächst eine Übersetzung von *μυστήριον* ist und nur bei den Römern der Sinn „Eid, Fahneneid“, der ihnen bei dem Worte s. geläufig war, mit hineinspielte und dem Worte, insofern es auf die Taufe angewandt wurde, eine eigene Bedeutungsnote gab. Wie kommt es denn, daß bei den Griechen die Idee der Taufe als eines Fahneneides so wenig hervortritt, erst recht nicht im Zusammenhang mit ihrer Bezeichnung als *μυστήριον*? Wohl aber haben Tertullian, Cyprian, Arnobius die Bezeichnung der Taufe als s. gerne dazu benutzt, den Eintritt in das Christentum als die Verpflichtung auf die christliche Miliz zu kennzeichnen. Merkwürdig ist, daß der Sinn s. = Fahneneid seit dem 4. Jh. ganz zurücktritt; Ambrosius hat ihn noch einmal<sup>2</sup>, u. zw. bezeichnet s. dort das Glaubensbekenntnis, das ja mit der Taufinitiation im engen Zusammenhang steht. Hilarius kennt s. in diesem Sinne gar nicht<sup>3</sup>. Es scheint sich also um eine Lieblingsidee Tertullians zu handeln, die von Cyprian u. a. nachgeahmt wurde. Wenn diese Idee sich vorher nicht findet<sup>4</sup> und nachher wieder verschwindet, so wird sie wohl im Kopfe Tertullians durch den römischen Vorzugssinn des Wortes s. angeregt worden sein, kann also unmöglich den Wurzelsinn darstellen, dem der Sinn „Mysterium“ nachträglich und äußerlich angehängt worden sei, wie de Backer meint. Vielmehr hat umgekehrt erst die Übersetzung von *μυστήριον* mit dem lateinischen s. den Anlaß

<sup>2</sup> *De uirg.* III 20.

<sup>3</sup> Vgl. Jos. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (1928) 9 f.

<sup>4</sup> Eine Ausnahme könnte vielleicht die bekannte Stelle des Pliniusbriefes 96 sein, wonach die bithynischen Christen sich *sacramento* zur Vermeidung von Verbrechen verpflichten, was wohl mit Recht auf die Taufverpflichtung gedeutet wird. Jedoch liegt hier nicht so sehr der Sinn „Fahneneid“ als der von „Mysterieneid“ vor, der aber, wie wir noch sehen werden, bei den Lateinern den Sinn „Fahneneid“ mitumschließen kann. Wenn der Brief des Plinius sich auch eng an das Prozeßprotokoll anschließt, so spricht darin doch auch der Römer, der in der Taufverpflichtung zunächst das Juristische, den Eid, sieht. — Tertullian, *Apolog.* 2 liest aus dem Bericht des Plinius in erster Linie den Gottesdienst heraus: *adlegans praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum comperisse quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut deo et ad confoederandam disciplinam, homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentes*. — Wenn sogar Tertullian in dem s. des Plinius zunächst nicht den Eid sieht (man beachte auch den Plural *sacramenta!*), so ist das für de Backer keineswegs günstig.

zu den geistreichen Gedankenspielen Tertullians gegeben. Möglich wäre es, daß die Verbindung der Mysterieneinweihung mit einem Eide, wie sie im Altertum geläufig war, auch auf den Gebrauch Tertullians einwirkte. Auf jeden Fall hat sie bei dem Übergang von dem griechischen *μυστήριον* zum lateinischen *s.* mitgespielt, wie wir noch genauer sehen werden. All das zeigt klar, daß der Sinn „Fahneneid“ nur eine mitschwingende Note in dem großen Akkord „Mysterium“ war; von diesem war also auszugehen, nicht von der Nebenbedeutung, die auch nur bei einem Teile der Stellen in Betracht kommt.

Doch weiter! Dom C. behauptet, ich habe „nichts bewiesen“, wenn ich festgestellt habe, daß der Eid *s.* heiße, weil er eine Art *consecratio* mit sich bringe. Das sei evident; es komme vielmehr darauf an, ob das klassische *s.* „in vager Weise“ (Weshalb soll diese Bedeutung vage sein? sie kann ebenso wie Eid einen ganz bestimmten Begriff umreißen!) ein Mysterium bedeute oder ob es für „Eid“ reserviert sei. Nun ist aber der von C. als evident bezeichnete Satz nur der erste von einer Reihe von Sätzen, die den von C. gewünschten Beweis zu bringen versuchten<sup>5</sup>. *S.* bedeutet etymologisch und in seiner Bedeutung als Eid und im besondern Fahneneid eine Weihe, *deuotio*, an die Unterirdischen. Wie sehr es das tut, zeigt der Bericht des Livius über die Vereidigung der samnitischen Rekruten (X 38): *Ritu quodam sacramenti uetusto uelut initiatis militibus . . . Erat cum alius apparatus sacri, qui perfundere religione animum posset, tum in loco circa omni contexto arae in medio uictimaeque circa caesae . . . Admouebatur altiribus magis ut uictima quam ut sacri particeps adigebaturque iure iurando, quae uisa auditaque in eo loco essent, non enuntiaturum. Dein iurare cogeant diro quodam carmine in execrationem capitis familiaeque et stirpis composito, nisi isset in proelium, quo imperatores duxissent . . . Ea legio linteata ab integumento consaepti, in quo sacrata nobilitas erat, appellata est . . .* X 39 meint der römische Konsul, die Götter seien nie so ergrimmt gewesen wie gegen dieses Heer, *qui nefando sacro . . . deum irae deuotus . . . iuris iurandi execrationes horrens, inuitus iurauerit, oderit sacramentum*. X 41 heißt die Vereidigung ein *occultum sacrum*. Hier erinnert vieles an die Mysterienweihe: der religiöse Schauer, die Heimlichkeit, das Schweigegebot, die Opfer vor der Handlung, die vollständige Hingabe an die Götter; Livius vergleicht deshalb mit Recht den Akt mit einer „Geheimweihe“ und nennt die Rekruten „gewissermaßen geweiht“. Das *sacramentum* ist hier mehr als ein Eid oder ein Fahneneid, es ist, wie Livius selbst sagt, ein *sacrum*, ein heiliger Weiheakt, d. h. nicht mehr bloß ein religiös umrahmter juristischer oder militärischer Akt, sondern eine in erster Linie rein religiös gedachte Weihe an die Gottheit, die zugleich militärische Folgen mit sich zog. Hier beginnt sich also deutlich die Bedeutung *s.* = Weihe abzuzeichnen. Noch klarer ist das der Fall bei der andern bekannten Liviusstelle, die von den Bacchusmysterien handelt, wo der Vertreter der Staatsgewalt zu den Bürgern sagt: *Hoc sacramento initiatos iuuenes milites faciendos censetis, Quirites? iis ex obsceno sacrario eductis arma committenda?* Wie sollen diejenigen, die sich in diese unsittliche Weihe haben einweihen lassen, sich noch dem Vaterlande durch den heiligen

<sup>5</sup> Ich wiederhole die Darlegung hier ausführlicher. Vgl. auch *Die Messe als heilige Mysterienhandlung* in: *Mysterium* (1926) 46—48.

Fahneneid weihen können? Die Bacchusweihe und der Fahneneid sind beide eine Weiheung an die Gottheit, durch einen heiligen Eid bekräftigt; beide heißen *sacramentum*. „Die Erfindung hatte nur Sinn,“ sagt R. Reitzenstein<sup>6</sup>, „wenn Livius wußte, daß der Eid im Mysterienkult seiner Zeit allgemein üblich war, und wenn die erste Weihe mit der Ablegung des Treueids verbunden war, ja das Wort *sacramentum* schon fast die Bedeutung von Weihe angenommen hatte, wie später im Christentum.“

Die enge Verbindung der Mysterien mit einem Eide, die Reitzenstein eben berührt hat, trug mit dazu bei, den Übergang von *μυστήριον* zu s. zu erleichtern. Alle Mysterien begannen, wenigstens in der späteren Zeit, mit einem Eide, der sich in erster Linie auf die Geheimhaltung des in den Weißen Gesehenen und Gehörten bezog. So sagt Hippolyt von Rom in seiner *Widerlegung aller Häresien*, Vorrede § 38, 2, 9 Wendl.<sup>7</sup>, die Mystagogen weihten die Neulinge erst, „nachdem sie sie mit Eiden gebunden haben, nichts davon auszusprechen und nicht jedem Beliebigen davon mitzuteilen“. In den Mysterien von Andania bezog sich der Eid auf die rechte Feier der Weißen: Die „heiligen Männer“ und „heiligen Frauen“, d. h. wohl die schon Geweihten, die jetzt wieder die mystischen Feiern aktiv mitbegehen, müssen unter Opfern und Blut- und Weinspenden schwören, die Weihe gottesfürchtig und richtig zu vollziehen usw. Die „heiligen Frauen“ müssen am Tage vor den Mysterien denselben Eid schwören und noch beifügen, daß sie in der Ehe heilig und gerecht gelebt hätten; tun sie das nicht, so müssen sie eine Strafe zahlen und dürfen nicht die Opfer feiern und nicht an den Mysterien teilnehmen<sup>8</sup>. Noch stärker sittlich orientiert ist der Eid sowohl vor dem Eintritt in den Mysterienverband wie auch vor den Opferfeiern in den Satzungen des Privatkultes, den in hellenistischer Zeit ein reicher Mann namens Dionysios in der lydischen Stadt Philadelpheia eingerichtet hatte. „Männer und Frauen,“ heißt es dort, „Freie und Sklaven, die in dieses Haus eintreten, sollen bei allen Göttern schwören, daß sie sich keines Betruges bewußt sind gegen Mann oder Weib...“ Es folgt die Aufzählung einer großen Anzahl von Verbrechen, von denen nicht nur das Tun, sondern auch das Anraten und das Mitwissen, ja auch das Nicht-Anzeigen verboten ist; besonders wird auch wieder ein reines Eheleben verlangt. „Bei den monatlichen und jährlichen Opfern sollen die Männer und Frauen, die sich selbst vertrauen (d. h. ihrer Unschuld gewiß sind), diese Inschrift, auf der die Gebote des Gottes geschrieben stehen, berühren, damit es offenbar werde, wer den Geboten folgt und wer nicht“<sup>9</sup>.

Die in den Mysterien stattfindende Vereidigung des Mysten wurde als ein Fahneneid auf die Miliz der Gottheit aufgefaßt. Klar geht das hervor aus dem Berichte des Lucius-Apuleius über seine Einweihung in die Isis-

<sup>6</sup> *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (<sup>3</sup> 1927) 192; vgl. 195.

<sup>7</sup> *δοκοῖς δῆσαντες μήτε ἐξεπεῖν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦναι.*

<sup>8</sup> § 1 der Inschrift aus dem J. 91 v. Chr., IG V 1, 1390.

<sup>9</sup> Dittenberger, *Sylloge inscript. graec.* <sup>3</sup> Nr. 985 Z. 14 ff. O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien*. Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. 1919, Abh. 16, S. 5 f. 54 ff. Vgl. auch Reitzenstein, *Hell. M. S.* 98. Im Zusammenhang mit einer Stelle wird eine *ἀπομυσία* auch genannt in dem Vereinsgesetz kilikischer Sabbatisten bei Dittenberger, *Or. graeci inscript.* 573. Vgl. K. Latte, *Heiliges Recht* (1920) 7 A. 7.



mysterien (*Metamorph.* XI 15). Der Priester sagt dem durch die Huld der Isis zum Menschen Rückverwandelten, daß er nun im Dienste der Göttin vor allem Unheil gesichert sei. Er fährt fort: *Quo tamen tutior sis et munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministrii iugum subi uoluntarium. nam cum coeperis deae seruire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.* Lucius soll also Kandidat für die Mysterien werden, was der Priester mit dem Einschreibenlassen des Namens von seiten des Rekruten vergleicht, und bald darauf den Eid auf den heiligen Kriegsdienst ablegen, d. h. durch die Weihe in die Schar der Mysten eintreten. Von einem eigentlichen Eid ist nachher nicht mehr die Rede. Entweder gilt die Weihe an sich als die Vereidigung, oder sie umfaßt als einen Teil einen ausdrücklichen Eid, der sich in erster Linie auf die Geheimhaltung bezieht, worauf die Worte XI 21 *quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia* hinzuweisen scheinen. Das Wort des Priesters vom *sacramento rogari* bezieht sich aber in beiden Fällen auf die ganze Weihe, so daß also hier s. dem Sinne „Weihe“ zum mindesten sehr nahekommt<sup>10</sup>.

E. de Backer war also der Wahrheit nahe, als er schrieb<sup>11</sup>: „Aucun texte ne prouve que *sacramentum* ait réellement passé, avant Tertullien, du sens de serment à celui d'initiation — dieser Satz bedarf aber einer gründlichen Korrektur, richtiger ist das Folgende —, mais la multiplicité des points de contact montre que cette assimilation est virtuellement réalisée.“ Ganz unrichtig ist aber der unmittelbar folgende Satz: „Elle était réservée à l'auteur de l'*Ad Nationes* et de l'*Apologétique*.“ Vielmehr war längst vor Tertullian die Gleichstellung von *μυστήριον* und s. und dadurch die Übersetzung des einen durch das andere durchgeführt, u. zw. in erster Linie durch die Christen. Der antike Gebrauch hat den Weg gebahnt, wie wir sahen. Aber man sieht den antiken Texten noch den Übergang an; nur bei besonderen Gelegenheiten, aus bestimmten Gedankengängen und Vergleichen heraus wird mit bewußter Absicht das Wort s. für Mysterienweihe gesetzt. Bisher wenigstens haben wir kein Beispiel dafür, daß ohne diese bestimmte Färbung und Abzirkelung des Gedankens s. für „Weihe“ steht. Dabei mag auch mitspielen, daß die Lateiner noch genug andere Wörter dafür zur Verfügung hatten, wie *orgia*, *mysteria*, *initia*, *arcana* usw. Den ersten unterschiedslosen und wie selbstverständlichen Gebrauch von s. für *μυστ.* finden wir bei den Christen. Vielleicht liegt es daran, daß sie für ihre Zwecke die Übersetzung mit *initia*, *arcana*<sup>12</sup> u. dgl. nicht gebrauchen konnten. S. dagegen empfahl sich durch seinen heiligen Klang und durch seine Verwendung auch außerhalb des heidnisch-kultischen Lebens. So nahmen sie denn gerne die von der Antike so gut vorbereitete Bedeutung s. = *Mysterium* an und verwandten sie in ihren Schriften.

Zunächst in den Übersetzungen der hl. Schriften, die bekanntlich schon vor Tertullian umliefen (vgl. *de monogamia* 11) und sich der Volkssprache

<sup>10</sup> Vgl. zu dieser Stelle und der Lesung *rogaberis* (Hs. zuerst *rogaueris*, dann *rogabaris*) auch Reitzenstein, *Hell. Myst.* 192.

<sup>11</sup> *Pour l'histoire du mot sacramentum* 147.

<sup>12</sup> *Eccli.* 27, 24 *μυστήρια* in der Itala = *arcana*; hier heißt es aber auch wirklich „geheime Dinge“.

bedienten. Wir geben hier einige Beispiele, die ich der großen Güte Anselm Mansers OSB (Beuron) verdanke, der sie für mich dem in Beuron liegenden Itala-Archiv Jos. Denks entnahm. An folgenden Stellen wird  $\mu$ . mit s. übersetzt.

- Tob. 12, 7: Cod. Monac. (Belsheim 1893) S. 46.  
 Cod. Reg. et Germ. Sabatier 1751. Neubauer 1878 p. LXXXVI.  
 Aug., ep. 237 (Goldbacher 1911) 4, p. 528, 14.  
 Aug., ep. 237 (Goldbacher 1911) p. 531, 27.  
 Aug., Spec. 24 (Weinrich) p. 153, 28.  
 Possidius, Vita Aug., praef. p. 34 Migne.
- Tob. 12, 11: Cod. Monac. (Belsheim 1893) S. 47.  
 Cod. Reg. et Germ. Sabatier 1751. Neubauer 1878 p. LXXXVI.
- Iudith 2, 2: Cod. Germ. Sabatier 1751 p. 748.
- Sap. 2, 22: Cod. Amiatinus (Lagarde 1884) 256.  
 Cyprian, test. 2, 14 p. 79, 23 Hartel.  
 Ps.-Cyprian, de mont. 7 p. 111, 15 H.  
 Ps.-Cyprian, de sing. 26 p. 202, 29 H.  
 Evagr., alterc. 2, 4 (Bratke 1904) S. 37, 17.  
 Lact., epit. 40, 5 (Brandt 1890) S. 717, 21.  
 Lact., inst. 4. 16, 10 (Br.) S. 340, 4.
- Sap. 6, 24: Cod. Amiat. (Lagarde 1884) S. 256.
- Sap. 12, 5: Cod. Amiat. (Lagarde 1884) S. 267.  
 Cod. Veron. (Bianchini 1740) p. CCXC.
- Daniel 2, 18: Lib. comicus Tol. (Morin 1893) p. 70, 4.  
 2, 30: ebda 71, 5.  
 2, 47: ebda 72, 23.  
 4, 6: ebda 86, 24.
- Matth. 13, 11: Cod. k (Wordsworth 1886) p. 46.
- Luc. 8, 10: Cod. e (Belsheim 1896) p. 62.
- Marc. 4, 11: Cyprian, de mont. 1 (Hartel III) p. 104, 16.
- Röm. 11, 25: Augustin, ep. 149 (Goldbacher 1904) 19 p. 365, 6.  
 contra Faustum 9 (Zycha 1891) II p. 309, 5.  
 de praedest. (Migne X, 1842) XVI 33 p. 983.  
 Hilarius, de trinit. (Migne X 2, 1845) XI 34 p. 422 A.
- Cor. I 2, 7: Aug., c. Petilian. II (Petschenig 1909) 92, 202: P. 123, 13.  
 Hilar., de trinit. (Migne X 2) X 64 p. 392 C.
- Col. 1, 26: Hilar., ps. 138, 30 (Zingerle 1891) p. 765, 22.
- 1, 27: Liber comicus Tolet. (Morin 1893) p. 281, 7.  
 Cod. f (Scrivener 1859) p. 190.  
 Cod. z (Buchanan 1912) p. 84\*.  
 Fulg. Rusp., de fide cath. (Migne 65, 1893) 7 p. 713 C.  
 Hier., Col. (Migne 30, 1865) 1 p. 895 A.  
 Hilar., ps. 138 (Zingerle 1891) 30 p. 765, 24.  
 Prosper, vocat. 2 (Migne 51, 1861) 17 p. 704 B.
- 2, 2: Nestoriana c. 9 (Loofs 1905) p. 260, 13.  
 Hilar., de trinit. IX 62 (Migne X 2) p. 331 A.  
 Fulg. Rusp. (Migne 65, 1893) 7 p. 713 C.

Diese Beispiele mögen hier genügen. Es sind noch viel mehr vorhanden. Zu I Kor. 13, 2 bringt das Itala-Archiv allein 25 Belegstellen für  $\mu$ . = s. Diese

und andere Stellen kann man im Archiv selbst nachprüfen. Oben angegebene genügen aber vollauf zum Beweise, daß die alten Bibelübersetzungen  $\mu$ . in jeder Bedeutungsnuance ohne weiteres mit s. übersetzten. Sie konnten das aber nur, wenn damals im Volke die Gleichung von  $\mu$ . und s. schon vollzogen war. Sie richteten sich ja gerade an das einfache Volk, mußten deshalb die Sprache des Volkes sprechen und konnten keine neuen Wörter einführen oder den Wörtern neue Bedeutungen geben.

Lesen wir nun noch einmal die oben zitierten Worte Dom Capelles<sup>13</sup>:

„Mais la préhistoire chrétienne de *sacramentum* devrait être étudiée. L'usage du mot dans les versions latines en est un vestige. S'il était démontré que ces traductions usent indifféremment de *sacramentum* et de *mysterium* ce serait une preuve que le glissement fut antérieur à Tertullien, peut-être sous l'influence de la terminologie ésotérique.“

Wir sahen oben, daß die Forderung Capelles erfüllt ist. Die Schlußfolgerung ergibt sich also von selbst: Grundbedeutung von s. ist  $\mu\nu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ .

Capelle fügt bei:

„Ce point, d'ailleurs, laisse entière la question de l'indépendance radicale du sens serment.“

Daß schon die Antike den Übergang von s. zum Sinne „Mysterium“ vollzogen hat, haben wir ebenfalls erneut gezeigt. Man kann also nicht von einer „indépendance radicale“ des Sinnes „Eid“ sprechen. Erst recht trifft das nicht bei den Christen zu, da in deren hl. Schriften der Sinn „Eid“, weil das mit s. übersetzte  $\mu$ . nie „Eid“ bedeutet, nirgends vorkommt. In den ältesten christlich-lateinischen Urkunden kann also s. gar nicht den Sinn „Eid“ haben. Wenn also bei Tertullian und Cyprian der Sinn „(Fahnen-)Eid“ mehrmals erscheint, muß diese dem ursprünglichen  $\mu$ .-s. fremde Bedeutung unter dem Eindrucke der häufigen Verwendung von s. = Fahneneid bei den Römern in den christlichen Gebrauch hineingetragen worden sein. Es ist klar, daß dadurch der christliche Ursinn nicht aufgehoben wurde; das Neue ordnete sich ein, was

<sup>13</sup> De Backer entzog sich dieser Fragestellung, deren Bedeutung er wohl sah. Er schreibt S. 61 f.: „L'appréciation du degré d'originalité qui revient à Tertullien dans l'utilisation du mot *sacramentum*, suppose résolue une question que nous ne voulons pas non plus entamer en ce moment: celle des relations entre ses œuvres et les traductions bibliques, pour l'usage du mot *sacramentum*. Quoiqu'il soit fort probable que les mêmes raisons qui permettaient au mot d'évoluer sous l'action de Tertullien, se soient rencontrées dans l'usage spécial qu'en faisaient déjà le parler populaire et, par suite, celui des traductions bibliques, remarquons cependant, pour ne pas, cette fois, diminuer notre auteur, que l'usage biblique, pour autant qu'il a pu être étudié en ce moment, se restreint, en somme, à un seul groupe de sens, tandis que le rôle de Tertullien a été de l'étendre à un cercle beaucoup plus large.“ Letzteres stimmt keineswegs; denn Tertullian hat nur den Sinn „Fahneneid“ neu entwickelt, der im biblischen Latein nicht vorkommen konnte, weil  $\mu\nu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  dies nicht besagte. — S.148 f. wiederholt de Backer: „D'autre part, sans vouloir entamer, nous le répétons, la question de la priorité d'influence entre Tertullien et les traductions bibliques latines, il est certain, que les sens qu'elles donnaient à *sacramentum-mysterium* devaient être des acceptions courantes, connues du peuple et dont Tertullien devait avoir connaissance, bien qu'aucun document ne nous en ait laissé de trace.“ Der letzte Nebensatz ist mir nicht verständlich; das Vorhergehende ist sehr richtig.

dadurch erleichtert wurde, daß die Taufe, bei der die Bedeutung „Fahneneid“ allein in Betracht kam, ja auch ein Mysterium im Kultsinne war. Der darüber gelagerte Nebensinn verschwand aber bald wieder, wie wir durch Huhn (s. oben) erfahren haben, und das Echte, Alte blieb.

Stand aber einmal  $\mu.$  = s. fest, so ging der ganze Bedeutungsreichtum von  $\mu.$  auf s. über. S. bedeutete bei den Christen zunächst die Kultmysterien, dann deren einzelne Teile, Riten, Worte, Formeln, Geräte. Dies die konkret-kultische Bedeutung. Dazu trat der mehr abstrakt-theologische Sinn: Die göttlich offenbarten Wahrheiten und Tatsachen, besonders das Heilswerk Gottes in Menschwerdung und Erlösung, dann einzelne Glaubenslehren, die ganze christliche Religion, die Kirche usw. S. sind auch die Typen des Alten Bundes, insofern sie auf Christus und die Kirche weisen; überhaupt alle Symbole des Göttlichen. Damit nähern wir uns wieder der ersten Bedeutungsreihe, wie überhaupt die erste und zweite nicht zu trennen sind. In beiden haben wir es mit objektiven Äußerungen objektiver göttlicher Dinge zu tun; jede Subjektivierung muß ferngehalten werden. S. sind nie bloße „Bilder“ zu pädagogischer Belehrung oder dgl. oder gar reine Erfindungen menschlichen Denkens; sie sind vielmehr Offenbarungen Gottes und göttlicher Kraft. Es überrascht daher nicht, wenn die göttlichen *sacramenta* in den Kult-*sacramenta* in sichtbare Erscheinung treten. Hier zeigt sich der innige Zusammenhang zwischen Lehre und Kult im Christentum. Das Christentum ist nach urchristlicher Auffassung nicht abstrakte Doktrin oder bloße Moral, sondern Offenbarung göttlicher Tat, Wirklichkeit und Wahrheit. „Erschienen ist die Gnade unseres Gott-Heilands allen Menschen“<sup>14</sup>. Das Erlösungs- und Heiligungsmysterium wird im gemeinsamen Gottesdienste der Ekklesia zum Kultmysterium.

Der beste Beweis für die Richtigkeit einer Aufstellung ist die Probe aufs Exempel. Jos. Huhn hat den Gebrauch von s. bei dem hl. Ambrosius untersucht<sup>15</sup> und dabei genau dieselbe Semasiologie des Wortes entdeckt, die wir ihm für die vornizänische Zeit zuschreiben. Ein Unterschied besteht nur darin, daß der profane Sinn „Eid“, der bei den Schriftstellern der ersten Periode fast ganz fehlt, in der späteren Zeit sehr oft begegnet, während der Sinn „Fahneneid“ bei Ambrosius nur noch einmal, bei Hilarius gar nicht mehr vorkommt<sup>16</sup>. Der Sinn „Mysterium“ aber ist aufs reichste ausgebildet. Im einzelnen vgl. die Besprechung unten im Literaturbericht.

Das Wort *μυστήριον* = *sacramentum* ist also vom Christentum von Anfang an mit dem ganzen Bedeutungsreichtum, den es in der Antike hatte, in die christliche Gedankenwelt aufgenommen worden und hat dort dazu gedient, die unendlich höheren Ideen der göttlichen Offenbarung und des neuen christlichen Kultes den Menschen verständlich zu machen. Welche Bedeutung diese Feststellung für die Erkenntnis des Wesens des Christentums und seiner Liturgie hat, ist leicht einzusehen und muß an anderer Stelle ausgewertet werden<sup>17</sup>.

Odo Casel OSB (Maria Laach).

<sup>14</sup> Tit. 2, 11.

<sup>15</sup> S. oben A. 3.

<sup>16</sup> Ebda S. 10.

<sup>17</sup> Vgl. meine früheren Arbeiten über die Liturgie als Mysterium und oben S. 145 ff.



Die Salzburger und Reichenauer (23) Sakramentarfragmente als Zeugen des vorhadrianischen Gregorianums und in ihrer Stellung zum Paduanum. In den Untersuchungen, die A. Baumstark als 2. Teil der Veröffentlichung: *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (Cod. Pad. D 47, fol. 11r—100r) herausgab, beschäftigt er sich im 2. Abschnitt des 6. Kap. auch nochmals mit den außerhalb des Paduanums und Gelasianums saec. VIII erhaltenen Quellen des vorhadrianischen Gregorianums. Dabei wertet er vor allem das Salzburger Sakramentarfragment aus Clm 15815 (= s)<sup>1</sup>, stellt diesen Zeugen als nächsten Verwandten des Paduanums (= Grp) hin und notiert die Tatsache, „daß noch gegen Mitte des 9. Jh. in Salzburg während der quadragesimalen Fastenzeit ein Text des Gregorianums gebraucht wurde, wie er in Rom etwa im letzten Jahrzehnt des 7. Jh. in Gebrauch gewesen war“. Dann fährt er fort: „Wie weit freilich im allgemeinen die Übereinstimmung von s und dem Paduanum ging, ist bei der Einseitigkeit des eben auf die Quadragesima beschränkten Vergleichungsmaterials nicht auszumachen. Insbesondere verhindert das Fehlen irgendwelchen Sanctorale-Materials für s jeden genaueren Datierungsversuch.“ Hier ist Baumstark entgangen, daß der Text von s sich doch nicht bloß auf die Quadragesima beschränkt; denn wir besitzen auch Text aus der Zeit nach Ostern. Es erscheint mir nun wertvoll, darauf hinzuweisen, daß auch die Formeln aus dieser Zeit, soweit sie erhalten sind, gegenüber anderen Sakramentar-Textzeugen — ich ziehe aus ihrer Zahl zum Vergleich Gev, Ges, Grc und Gra herbei<sup>2</sup> —, sich aufs engste an das Paduanum anschließen, wie sich aus der folgenden Übersicht ergibt.

Salzburger Fragmente; 2. Teil.	Grp	Gev	Ges	Grc	Gra
VIII [Adnuntiatio B. M. V. (Titel fehlt!)]	85 [5]		111 [10]	31 [4]	
1 Gratiam tuam qs mentibus Or	385		—	4 (Pc)	
2 Accepta sit tibi qs dne Sc	386		—	—	
3 VD quia per mirabile mysterium Pr	387		681	—	
4 Ds qui diuinis obsequiis angel. Pc	388		—	—	
	+ 389				
VIII Dom. I. post. Octb. Paschae	86 [3]	57 [5]	112 [5]		166 [3]
1 Ds qui in filii tui humilitate Or	390	(1)	687		XIV (1)
2 Benedictionem dne nobis conferat. Sc	391	(2)	689		XIV (2)
3 Praestanobis omps(ds) ut uiuificat. Pc	392	(3)	691		XIV (3)
X Dom. II. post Octb. Paschae	88 [4]	58 [3]	116 [5]		166 [3]
1 Ds qui errantes ut in uiam Or	396	(1)	705		XV (1)
Schluß des Fragments!					

Wir sehen zunächst, wie weder Gev noch Ges noch Grc noch Gra alle Formeln des Formulars VIII von *Adnuntiatio* kennen, daß diese aber alle im Paduanum vorhanden sind; doch fügt dieses noch eine *alia Oratio* (*Protege dne fam. t.*) hinzu, die s nicht hat.

<sup>1</sup> Erstmals von mir bekanntgegeben im Jb. 2 S. 102—107, später auszugsweise in „*Texte und Arbeiten*“ Heft 12 S. 30/31 Fußnote und S. 34 Fußnote.

<sup>2</sup> Die Sigla richten sich nach den Vorschlägen Mohlbergs, s. Jb. 6 S. 207 f. Die Formulare dieser Textzeugen werden nach ihrer Nummer, bzw. für Gra (Ausg. Wilson) nach der Seitenzahl angeführt, die dahinter in eckiger Klammer befindliche Zahl nennt die Anzahl der Formeln.

Sodann erweist sich auch Formular VIII von s (sowie X, soweit vorhanden) wiederum gegen die reicheren Formulare von Gev und Ges als mit dem Paduanum übereinstimmend. Es ist beachtenswert, daß es sich bei diesen beiden Formularen um zwei Sonntagsformulare handelt, denn damit wird für s schlechthin das Vorhandensein der Sonntagsreihe nach Ostern garantiert, wie sie GrP aufzeigt.

Dennoch macht sich aber auch wieder eine Abweichung von GrP bemerkbar. Sie besteht darin, daß dieses Sakramentar zwischen die beiden Sonntagsmessen das Fest der hl. Tiburtius, Valerianus und Maximus einschaltet. Unser Sakramentarbruchstück erweist sich also — auch in dieser nachösterlichen Partie wie am 1. Quadragesimasonntag und in den darauf folgenden Formularen — als einfacheres, kürzeres oder wahrscheinlicher als aus Lokalgründen gekürztes Exemplar.

Die Texte des Muttergottesfestes nehmen, wie in GrP schon im Titel *Adnuntiatio S. Mariae et Passio Dni* angedeutet ist, auch Bezug auf das Leiden Christi, stimmen daher nicht mit den stadtrömischen des Hadrianums überein. Sie gehören daher nicht zum ursprünglichen Bestand des ältesten vorhadrianischen Gregorianums. Nach B.s Untersuchungen ist das Fest erst unter dem Pontifikate Leos II. (681—688) eingeführt.

\* \* \*

Außer den beiden Teilen des Salzburger Fragments kommt aber als Zeuge des vorhadrianischen Gregorianums auch noch das Reichenauer Bruchstück 23<sup>a</sup> in Betracht. Auch dieses geht gegen die anderen Textzeugen mit dem Paduanum.

Reichenauer Fragment 23.	GrP	Gev	Ges	GrC	GrA
I [Dom. IIII post Octb. Paschae]	95 [4]	60 [5]	126 [5]		167
4 Tribue nobis dne caelestis mensae Pc	427	(5)	752		XVI (3)
II [Ascensio Dni]	100 [8]	63 [8]	132 [9]	108 [7]	
1 Concede qs omp. ds ut qui hod. die Or	440	—	772	1	
2 Suscipe dne munera quae pro filii Sc	441	—	774	2	
3 VD qui post resurrectionem suam Pr	442	—	775	3	
4 Communicantes ... quo dns n... unitam Co	443	(5)	776	4	
5 Praesta nobis qs omps (—) ds, ut quae Pc	444	—	777	5	
Aliae { Praesta q omps ds, ut nostrae	+ 445	(2)	(766)		
Ora- { Adesto dne suppl. nostris	+ 446	63 [1]		6	
tiones { Ds cuius filius in alta	+ 447	(7)		7	
in GrP					
III [Dom. post Asc. Dni]	101 [4]	61 [5]	133 [6]		168
1 Omps semp ds fac nos t. semper Or	448	(1)	781		XVIII(1)
2 Sacrificia nos dne immaculata Sc	449	—	783		XVIII(2)
3 VD ut quia primum t. pietatis Pr	450	—	784		—
Textlücke					
IV [Dom. III. post Pentecosten]	114 [3]	65 [6]	150 [5]		168/169
2 Oblatio nos dne tuo nomini dic. Sc	509	(3)	872		XX (2)
3 Sumptis muneribus dne qs ut. Pc	510	(5)	874		XX (3)

<sup>3</sup> Vgl. Holder, *Die Reichenauer Handschriften* Bd. II S. 389 und Dold, *Unbekannte und bekannte Reichenauer Sakramentarfragmente aus dem 9. Jh. in Jb. 2 S. 43 ff.*

	GrP	Gev	Ges	GrC	GrA
V [Dom. IV post Pentecosten]	117 [3]		160 [5]		169
1 Protector in te sperantium ds Or	517		914		XXII (1)
2 Respice munera dne suppl. eccl. Sc	518		916		XXII (2)
3 Fehlt durch Versehen; Jedenfalls: Sancta tua Pc	519		918		XXII (3)
VI [Vigilia S. Johannis Baptistae]	118 [3]		161 [6]	123 [3]	
1 Praesta qs omps ds ut familia t. Or	520		919	1	
2 Munera dne oblata scifica Sc	521		—	2	
3 Beati Johannis Bapt. nos dne Pc	522		923	3	
VII [Nativitas S. Johannis Bapt.]	120 [6]		163 [12]	125 [5]	
1 Ds qui praesentem diem hon. Or	526		928	1	
2 Tua dne muneribus altaria Sc	527		930	2	
Schluß des Fragments!					

Es ist merkwürdig, wie dieses Reichenauer Fragment die Kette der Sonntage der Osterzeit, die wir eben im Salzburger Fragment im Formular des 2. Sonntags abrechnen sahen, im Formular des 4. Sonntags weiterführt und damit ebenfalls für diese dem vorhadrianischen Gregorianum charakteristische Sonntagsreihe zeugt.

Nach diesem Formular fehlen jedoch in unserem Reichenauer Fragment volle vier Formulare des Paduanums. Es handelt sich um die römischen Festformulare: 1. S. Johannes ante portam latinam, 2. S. Gordianus, 3. S. Pancratius und 4. S. Maria ad Martyres. Ihr Ausfall kann kaum anders erklärt werden, als daß unser Sakramentar nur überlokale Feste berücksichtigen wollte.

Auch im nun folgenden Himmelfahrtsfest-Formular sehen wir wiederum eine Zurückhaltung. Die *aliae Orationes* des Paduanums fehlen, während die übrigen Formeln dieses Festes wie auch die für den folgenden Sonntag, soweit sich bei der auftretenden Textlücke ein Urteil gewinnen läßt, volle Übereinstimmung zeigen.

Durch die nun mögliche Vergleichung mit dem Paduanum sehen wir jetzt auch klarer bezüglich der Formulare IV und V, die für die Zeit nach Pfingsten ebenfalls die fortlaufende Reihe der Sonntage im alten Gregorianum bezeugen. In den einzelnen Sakramentaren sind nämlich diese beiden Formulare nach den Überschriften für ganz verschiedene Tage bestimmt. Für Formular IV lautet die Überschrift in *Gev Orationes et preces Dominica post Ascensa Dni*, in *GrA* und bei *Pamelius* 403 *Dominica II post Pentecosten*, in *Ges Ebdomada III* —, bei *Gerbert* 133 und *Menardus* 169 *Dom. III. post Pentecosten*, für Formular V dagegen, das in *Gev* und bei *Gerbert* fehlt, in *GrA* und bei *Pamelius* *Dom. IV post Pent.*, bei *Ges Ebdomada V post Pentecosten*. Im Paduanum ist nun unser Formular IV mit *Ebd. III* — und Formular V mit *Ebd. IIII* (von 1. Hand: *III*) *post Pentecosten* überschrieben. Im heutigen *Missale Romanum* gehören die Formeln von Formular IV dem 2. Sonntag, die von Formular V dem 3. Sonntag nach Pfingsten an.

Wie erklären sich nun diese Verschiedenheiten? In *GrA* und bei *Pamelius* sind unsere beiden Formulare IV und V durch das Formular des Quatember-sonntags aus der unmittelbaren Reihenfolge gebracht, in *Ges* ist außerdem der 1. Sonntag nach dem Oktavtag von Pfingsten Ausgangspunkt für die

Zählung, in Gea und bei Pamelius dagegen der 1. Sonntag nach dem Pfingstfest selbst. Das Paduanum nimmt nun zwar den gleichen 1. Sonntag nach Pfingsten auch zum Ausgangspunkt seiner Zählung, dieser 1. Sonntag ist für es aber der Quatembersonntag. Es zählt darum den in Gra und bei Pamelius als 1. gerechneten Sonntag schon als 2., so daß unsere Formulare IV und V dort für den 3. und 4. Sonntag bestimmt erscheinen. Unser Fragment hat also sicher die gleiche Ordnung wie das Paduanum gehabt; wäre dies nicht der Fall, so müßte nach unserem Formular IV erst, wie in Gra und bei Pamelius, sowie wie in Ges und bei Gerbert, das Formular des Quatembersonntags eingeschaltet sein.

Doch hier ergibt sich abermals ein Unterschied zwischen unserem Fragment und dem Paduanum, das zwischen den beiden Sonntagen zwei Festtage: 1. Ss. Marcus und Marcellianus und 2. Ss. Protasius und Gervasius bringt. Also wieder der Ausfall zweier Heiligenfeste!

Und doch kennt auch unser Reichenauer Fragment solche; denn nach dem 4. Sonntag kommen wie im Paduanum die für St. Johannes Bapt. bestimmten Formulare, allerdings nur die der Vigil und der eigentlichen Tagesmesse. Das zweite Formular des Paduanums, die *prima Missa*, ist also weggelassen; jedenfalls weil ein doppeltes Formular für den Festtag selbst bei einer Lokalkirche diesseits der Alpen, für die unser Sakramentar allem Gesagten nach einzig bestimmt gewesen sein kann, überflüssig erschien.

So stellt sich das Reichenauer Fragment Nr. 23 in gewisser Beziehung als gleichartiger Genosse dem Salzburger Bruchstück an die Seite; beide Textzeugen aber führen sich als nächste Verwandte des Paduanums und damit des vorhadrianischen Gregorianums ein.

Alban Dold OSB (Beuron).

Nochmals „Altchristliche Liturgie und Germanentum“. A. v. Martin bespricht in sachlicher und liebenswürdiger Form meinen Aufsatz *Altchristliche Liturgie und Germanentum* (Jb. 5 S. 80–96) in dem wertvollen kritischen *Jahresbericht für deutsche Geschichte* I (1925), hg. von A. Brackmann und F. Hartung (Leipzig 1927) 433 f. Neben einer gründlichen Darlegung des Gedankengangs und unter Heraushebung des Positiven, das ihm der Aufsatz zu bieten scheint, erhebt er auch Bedenken sachlicher Art, die geeignet sind, zur weiteren Klärung der geschichtsphilosophischen Begriffe und damit zu einem immer tieferen Eindringen in die Entwicklung des mittelalterlichen Geistes zu führen. Es sei mir gestattet, auf die wichtigsten Fragezeichen einzugehen, die v. M. zu meinen Ausführungen setzt.

1. „Man wird freilich fragen dürfen, ob die christliche Antike so ohne weiteres als klassisch angesprochen werden kann.“ Ich denke, es kommt hier auf den Begriff des „Klassischen“ an. Im Sinne des reinen Humanismus bzw. des klassizistischen Humanismus ist die christliche Antike vielleicht nicht oder nicht mehr klassisch. Aber im Verhältnis zur späteren Entwicklung, insbesondere im Gegensatz zu jedem romantischen Einschlag kann das Denken der christlichen Antike und sein künstlerischer Ausdruck nicht anders denn als „klassisch“ bezeichnet werden, ja vielleicht mit stärkerem Recht als die klassizistisch rückwärts orientierte, jedoch der eigenen Vitalität beraubte heidnische Umwelt, deren sich lockernde Formen von der christlichen Antike



um des Geistigen willen abgelehnt wurden. (Hier stimmen M. Dvořák, *Katakombenmalereien*, in: *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* [1924] und I. Herwegen, *Christliche Kunst und Mysterium* [1929] überein; vgl. auch W. Worringer, *Griechentum und Gotik* [1928] 14 f.) Wenn aber der Charakter des klassischen Kunstwerks, sei es in der Sprache oder im Bilde, darin beruht, daß in ihm die höchste innere Harmonie nach außen zur Geltung kommt, daß Geist und Materie, Idee und Bild ein notwendiges Ganzes sind, daß es in objektiver Ruhe wie ein klarer Spiegel dem göttlichen Gedanken dient (vgl. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* [Ecclesia orans IX] 131), dann stimmt dieser Charakter auf den Geist und die Kunst des christlichen Altertums, in dem die besten antiken Stilmittel, „die hier aber ganz vom christlichen Enthusiasmus über die paradoxe göttliche Liebe durchpulst sind“ (O. Casel in *Mysterium* S. 18 über die Präfation); zum letztenmal — aber dafür hinauswirkend in alle Zeiten — aufgerufen werden, um der Fülle des Logos objektiven und adäquaten Ausdruck zu verleihen. Es ist „der Sinn der objektiven Normen und Ideen, den der Christ der älteren Zeit aus seiner Kultur in die Kirche mitbrachte und dort nur vertiefte und vergeistigte“ (O. Casel, *Antike und altchristliche Mysterien* in: Bayr. Bl. f. d. Gymn. 63 [1927] 330). Nicht umsonst haben die katholischen Liturgiereformer der Aufklärungszeit — und es gab unter ihnen doch sehr ernste und gewissenhafte Männer! —, denen es um die Herausschälung der Idee, des Klassischen in der Liturgie zu tun war, immer wieder gerade auf das älteste Christentum zurückgeblickt, freilich ohne den tiefsten Kern der christlichen Antike wiederzufinden. (Ich hoffe darüber im nächsten Jahrbuch handeln zu können.)

2. „Man wird weiter fragen dürfen, ob zu romantischem Wesen gerade das Ethizistische und gar das Juridische gehört! Kann man juridizistische und lyristische Tendenzen so in einem Atem nennen?“ Es ist zuzugeben, daß in dieser Zuspitzung, in dieser auf engsten Raum gebrachten Formulierung die Unwahrscheinlichkeit eines Nebeneinander von Dingen wie Ethizismus, Lyrismus und juridischer Tendenz auffallen müssen und daß an dieser Unwahrscheinlichkeit die Geltung meiner Aufstellungen in Brüche zu gehen scheint. Hingegen gebe ich zu bedenken, daß es sich — auch wie ich glaube nach meinem Wortlaut — nicht um ein Eindringen des Juridischen überhaupt handelt, nicht um eine — man verzeihe das häßliche Wort! — Juridifizierung der Liturgie schlechthin, sondern um eine „juristische und soziologische Verdeutlichung“, um eine Unterstreichung oder Konturierung der abstrakten und pneumatischen Handlung durch die sichtbaren und deutbaren Symbole und Gebärden des germanischen Rechts und Rechtsempfindens. Ich wollte mit den zu diesem Punkt angeführten Beispielen nur so viel zeigen, daß mit den juridischen Mitteln des Germanentums der Geist und die aus diesem Geist erwachsenen Formen der altchristlichen Liturgie dem Verständnis des einzelnen nähergebracht werden sollten und daß mit dieser Einstellung auf den einzelnen die Liturgie ein mehr individualistisches Gepräge erhielt. Es handelt sich also mehr um eine verdeutlichende Erweiterung als um eine grundlegende Veränderung des Charakters der Liturgie; und in diesem Sinne wirkten sicher auch die ethizistische Auswertung und die lyrische Untermalung der altchristlichen Liturgie, von denen in diesem Zusammenhang die Rede ist. Von diesem Standpunkt aus kann es keinen inneren

Widerspruch mehr bedeuten, wenn man diese Erscheinungen zusammenfaßt, um sie als Auswirkungen eines Prinzips, wenn auch — das muß betont bleiben und vielleicht habe ich es zu wenig betont — nach verschiedenen Richtungen wirkend zu kennzeichnen.

3. Dieses Bedenken hängt eng mit dem eben besprochenen zusammen. „Wenn der dem Wesen und der Geschichte nach nicht primäre Rechtscharakter der Kirche gegenüber dem ‘pneumatischen’ immer stärker betont wurde, so dürfte denn doch zu fragen sein, ob da der (gewiß nicht zu bestreitende) Einfluß ‘des germanischen Rechtsempfindens’ nicht unendlich weit zurücksteht hinter dem des römischen Rechtes. Hier (v. M. schaltet einige Bemerkungen von B. Kern, *Das Ethos der Regula S. Benedicti nach seiner wirtschaftlichen und allgemein soziologischen Bedeutung* [Diss. Heidelb. Masch.-Schr.] über den juristischen Charakter des hl. Benedikt ein) . . . war die wirkliche Verrechtlichung kirchlichen Wesens zweifellos weit eingreifender als da, wo es sich wesentlich um ‘Sitten und Zeremonien’ handelt, die nur der ‘Illustrierung und Näherbringung’ der religiösen Vorgänge dienen sollten.“ Ich darf vielleicht die entscheidenden Textstellen wiederholen, auf die es in meinem Aufsatz ankommt (S. 88): „Vor allem aber ist wieder aus der Rechtssymbolik . . . eine große Anzahl von Handlungen in den kirchlich liturgischen Bereich hinübergetreten . . . Je mehr das germanische Rechtsempfinden in der Kirche an Boden gewann, desto stärker wurde der dem Wesen und der Geschichte nach nicht primäre Rechtscharakter der Kirche betont, desto mehr Auffassungen, Sitten und Zeremonien fluteten aus der Welt des Rechtes in die Welt des Kultes hinüber, desto mehr rechtliche und weltliche Aktionen werden aber auch Objekt, Segensobjekt im priesterlichen Bereich der Kirche.“ Die von mir nunmehr gesperrten Ausdrücke sollten den „Rechtscharakter der Kirche“ in unserm Fall umschreiben und definieren, und es ergibt sich dabei, daß es sich nicht um den Rechtscharakter im allgemeinen handelt, sondern nur um die Liturgie, um die Kirche als ihre Trägerin; nicht so sehr auf den großen kirchen- und weltpolitischen Prozeß, der im Investiturstreit seinen mächtigsten Exponenten zeigt, ist hier angespielt — dafür zeugt schon der Begriff der „Illustrierung und menschlichen Näherbringung“, der für diese gigantische Entwicklung doch eine viel zu schwache Basis böte —, als vielmehr auf die Funktion der Kirche als der liturgischen Vermittlerin des sakramentalen Lebens; jene politisch-juridische Ausgestaltung mag gewiß — neben vielen anderen Faktoren — auf den Einfluß des römischen Rechts und damit (allerdings nur sehr indirekt) auf den Geist der *Regula S. Benedicti* zurückgehen; die germanische Rechtssymbolik aber hat — das wollte ich sagen — den Rechtscharakter der Kirche insofern mit geschaffen, als sie sich interpretatorisch in die kultische Mysterienhandlung drängte.

4. „Und nicht minder begründete Zweifel müssen sich erheben gegen die M.sche ‘Parallel’setzung des gotischen und des renaissancemäßigen ‘Individualismus’. Denn wenn der germanische Subjektivismus . . . aus einem ‘expressiven’ oder dämonischen Drang zur Freiheit der Formlosigkeit kommt, so geht der Wille der Renaissance gerade auf die individuelle Formgebung.“ Ohne auch hier auf das ganze Problem einzugehen, dessen Behandlung inzwischen durch den Aufsatz *Liturgie und Geist der Gotik* (Jahrb. 6 [1926] 68 ff.) wenigstens zur einen Hälfte versucht wurde, möchte ich nur darauf

hinweisen, daß zwischen meiner Hypothese, wie ich es vorsichtig noch nennen möchte, und dem Widerspruch v. M.s faktisch nicht der große Gegensatz besteht, wie er ihn zu sehen scheint. Es lag mir doch fern, inhaltlich irgendwie Gotik und Renaissance einander gleichzustellen; die Parallele, die ich im Auge hatte und habe, ergibt sich einerseits aus einer gewissen chronologischen Koinzidenz, anderseits aus den gemeinsamen Objekten, gegen die beide, Gotik und Renaissance, ihren Angriff richten: die ideelle Einheit des abendländischen Weltgefühls (R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter* [1928] scheint uns im großen ganzen eine Bestätigung zu geben) und — irgendwie damit verbunden — die Objektivität der liturgischen Frömmigkeit. Gotischer Individualismus und Renaissance-Individualismus sind in ihren psychologischen und völkischen Wesenheiten verschieden; wir geben Richard Benz, dessen ahistorische Betrachtungsweise wir sonst ablehnen müssen, darin recht, daß er (*Renaissance und Gotik, Grundfragen deutscher Art und Kunst* [1928] 13) die Renaissance ursprünglich als nationale Emanzipation des Südens auffaßt; zu einer Emanzipation gehört aber stets auch eine Macht, von der man sich loslöst. „Die italienische Freiheits- und Befreiungsbewegung gegen die Vorherrschaft des christlich-germanischen (richtiger: abendländischen) Geistes aber, welche mit diesem Begriff (d. h. Renaissance) bezeichnet wird, ist eine italienische Angelegenheit . . . Weltgeschichtlich sichtbar und wirksam wird diese Bewegung jedoch erst, da sie . . . auf die übrigen europäischen Länder übergreift.“ Halten wir nun neben diesen Gedankengang die knappe Charakteristik von O. Casel, der (B. Bl. f. d. Gymn. a. a. O. 330) „von der Selbstbefreiung des Individuums durch Gotik und Renaissance“ spricht. „Diese Revolution“, fährt er fort, „führt in der Renaissance zum menschenvergötternden Heidentum.“ Wir sehen, wie weit die beiden Auffassungen nebeneinander gehen und wo sie sich unwiderruflich trennen. Aus dem Zusammenfall beider aber ergibt sich soviel: Solange die Renaissance eine volklich-italische Revolution war, ging sie neben der Gotik her und revolutionierte wie diese gegen das frühere; erst mit der Internationalisierung wendet sie sich entschieden und zum Teil sogar brutal gegen den gotischen Geist, der freilich — und das behaupten wir nun trotz des heiligen Zorns von R. Benz — am Ende seiner schöpferischen Kraft ist. Erst hier wird dann die Polarität der beiden Individualismen mächtig und bis zur Tragik wirksam.

Anton L. Mayer (Freising).

Die „verschollene“ dritte römische Ausgabe des maronitischen Missale vom Jahre 1763. Vom maronitischen Missale erschienen im Laufe der Zeit neun Druckausgaben, die ersten drei in Rom, die nächsten vier zu Kōzḥajja im Libanon, die letzten zwei zu Beirut:

1. Die editio princeps: *Missale Chaldaicum juxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum* aus der Typographie Medicis in Rom. Das syrische Datum weist die Jahreszahl 1592, das lateinische 1594 auf. Es bedurfte nämlich zweier Jahre, um gewisse Schwierigkeiten zu überwinden, welche die Freigabe des fertigen Buches verhinderten. Das Nähere möge man bei Renaudot<sup>1</sup> oder Dib<sup>2</sup> nachlesen. Es enthält 14 Anaphoren.

<sup>1</sup> *Liturgiarum orientalium collectio* (ed. 1716) II 48.

<sup>2</sup> L'Abbé Pierre Dib, docteur en droit canon, *Étude sur la Liturgie Maronite* (Paris 1919. S.-A. aus der Revue „Canoniste contemporain“ p. 35).



2. *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum* vom J. 1716 aus der Druckerei der Propaganda in Rom. Es enthält ebenfalls 14 Anaphoren, von denen 10 mit jenen der editio princeps übereinstimmen, während 4 durch andere ersetzt sind.

3. *Missale Syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae nationis Syrorum Maronitarum* vom J. 1762 aus der typographia linguarum orientalium Komarek ad Oratorium Sancti Marcelli in Rom. Es enthält nur 9 Anaphoren.

4.—7. Die nächsten vier Ausgaben erschienen nicht mehr in Rom, sondern zu Kozhajja im Libanon in den Jahren 1816, 1838, 1855 und 1872 unter dem Titel: *ܡܨܠܐ ܕܥܒܠܐܬܝܢ ܕܡܨܠܐ ܕܡܨܠܐ ܕܡܨܠܐ ܕܡܨܠܐ* (1855) (= *Liber* [1855: *Ordo*] *oblationis juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Maronitarum*). Sie sind nur Neuauflagen der römischen Ausgabe vom J. 1716 mit geringen Änderungen.

Die letzten zwei Editionen besorgte der maronitische Erzbischof von Beirut, Mgr. Joseph ed-Debs.

8. *ܡܨܠܐ ܕܥܒܠܐܬܝܢ ܕܡܨܠܐ ܕܡܨܠܐ ܕܡܨܠܐ ܕܡܨܠܐ* (= *Liber oblationis juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Maronitarum*), Beirut 1888, aus der Imprimerie générale des Maronites. Die Zahl der Anaphoren beträgt nur mehr 8.

9. Die letzte Ausgabe vom J. 1908 wiederholt im wesentlichen nur die vorausgehende.

Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß die Druckerei der Jesuiten zu Beirut zu praktischen Zwecken, namentlich für Reisen, eine handliche Ausgabe der *Anaphora secundum ritum Romanum* nach dem Beiruter Missale des Mgr. ed-Debs nebst den Episteln und den Evangelien für die Wochentage veranstaltet hat.

Ich entnehme diese Zusammenstellung mit Ausnahme von Nr. 3 dem oben schon zitierten, sehr sachkundigen Buche des maronitischen Priesters Dr. P. Dib. Dieser weiß zwar durch Simon Assemani und P. Cheickho von der dritten römischen Ausgabe, erklärt aber, daß er sie trotz sorgfältiger Nachforschung nirgends entdecken konnte.

Seine Worte sind (S. 38, Anm. 1): „L'Abbé Simon Assémani mentionne une troisième édition romaine qui aurait été faite en 1759 par les soins du P. Thomas, Procureur général des moines Antonins de la Congrégation Maronite de Saint-Isaïe du Mont-Liban (Catalogo de' Codici Manoscritti orientali della Biblioteca vaticana, pp. 12—13, Padoue 1787). Le P. L. Cheicko donne à cette édition la date de 1762 (Revue Arabe Al-Machriq 3<sup>e</sup> an. [1900] p. 358). Malgré les recherches que j'ai faites, je n'ai pu trouver aucun exemplaire de cette édition. Il n'en est même pas question dans la Préface de l'édition de Beyrouth, qui énumère pourtant les différentes éditions du Missel Maronite.“

Da demgemäß diese Ausgabe sehr selten geworden, wird man nicht ungern Näheres über sie hören wollen. Damit kann ich dienen; denn ich bin glücklicher Besitzer derselben. Im Sommer 1894 wollte ich auf dem Bazar zu Beirut das Missale vom J. 1888 kaufen, konnte es aber zu meinem Verdrusse nicht auftreiben. Einer der Händler bot mir dagegen einen alten Ladenhüter, den er loswerden wollte, um billigen Preis an. Mißmutig kaufte ich ihn und seitdem führte er ein beschauliches Dasein in meiner Bücherei, bis ich vor kurzem entdeckte, daß ich damals ein bibliophiler Saul gewesen war.



Mit dem dritten Blatte beginnen 66 unnummerierte Seiten folgenden Inhalts:

- Mit der 67. Seite nimmt das eigentliche Missale seinen Anfang, und hier setzt auch die syrische Seitenzählung ein. Dieselbe hat das Eigentümliche, daß die Ziffern 110 durch Risch und 120 durch Schin bezeichnet werden, während die Seiten 200 und 300 ebenfalls mit Risch und Schin numeriert werden. Die S. 210 ist ܠܝ = 211 bezeichnet; daher ist von da an bis zum Schlusse des Buches die Seitenzahl um eine Nummer voraus. Ich habe aber, um das Nachschlagen nicht zu erschweren, diesen Fehler nicht korrigiert, sondern meine Ziffern transkribieren die syrischen.

- a) Vom Eingang (Lavabo) bis zum Evangelium: S. 1—38.
- b) Die evangelischen Perikopen: S. 39—134.
- c) Vom Evangelium bis zur Anaphora: S. 135—138.

- a) des hl. Petrus: S. 139—168;
- b) der zwölf Apostel: S. 169—181;
- c) des hl. Apostels Jakobus, des Bruders des Herrn: S. 182—208;
- d) des hl. Apostels und Evangelisten Johannes: S. 209—228;
- e) des hl. Evangelisten Markus: S. 229—250;
- f) des hl. Xystus, Papstes von Rom: S. 250—263;
- g) „nach dem Ritus der hl. katholischen Kirche von Rom, der Mutter aller Kirchen“: S. 264—272;
- h) des hl. Johannes mit dem Beinamen Maron, des Patriarchen von Antiochien: S. 273—295;
- i) „der Bezeichnung des hl. Kelches, welche geschieht am Großen Freitag“ (Missa praesantificatorum in Parasceve): S. 295—338.

## Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8.

- a) Die Episteln aus den Briefen des hl. Paulus für die sieben Tage der Woche: S. 339—342;
- b) Gebete nach der Messe: S. 343—350;
- c) Danksagung nach der Messe: S. 351—354;
- d) verschiedene Benediktionen: S. 354—372;
- e) Kolophon des Herausgebers P. Thomas ibn Mudallig: S. 373;
- f) Approbation der römischen Zensurbehörde: S. 374. —

Nachdem ich über den Inhalt berichtet habe, gehe ich nunmehr daran, die für die Geschichte dieser Ausgabe bedeutsamen Abschnitte in extenso und, soweit sie in Karschuni gehalten sind, in Übersetzung hier zusammenzustellen:

1. Die Vorrede (S. I und II): „Wisse, geliebter Bruder, der du auf dieses Buch triffst, daß, nachdem die hl. Kongregation der Verbreitung des Glaubens, in ihrer überaus großen Güte und Liebe zu der rechtgläubigen maronitischen Nation, im Jahre 1716 Christi unter dem Pontifikate Sr. Heiligkeit des römischen Papstes Mar Klemens XI. und Sr. Seligkeit des Patriarchen von Antiochien Mar Jakob Petrus 'Awād (1705—1733)<sup>3</sup> seinen Druck angeordnet hatte, die damit Beauftragten bestrebt waren, ihn vollkommener und besser zu gestalten als den früheren.

Daher stellten sie an den Anfang: die Berechnung des Jahres und die Feste der Heiligen nach Monat und Tag und die Kasus, welche bei der Feier der hl. Messe vorkommen können, und die Rubriken für den Priester, den Erzpriester und den Patriarchen, welche der bereits erwähnte Patriarch Mar Jakob zusammengestellt hat<sup>4</sup>, und die Gebete, deren Verrichtung als Vorbereitung zur Messe und als Danksagung nach ihrer Vollendung vorgeschrieben sind; und an das Ende des Buches: die nutzbringenden Segnungen, um deren Sammlung sich schon der edle, gelehrte, ehrwürdige Vater, der Patriarch von Antiochien, Mar Stephan ed-Duwaihi (1670—1704) in seinem Buche der maronitischen Riten bemüht hat. Was aber die Menge der zahlreichen, in syrischer Sprache vorhandenen Anaphoren anlangt, so haben sie davon nur vierzehn ausgewählt und waren dafür besorgt, sie zum Nutzen für die Priester und das gläubige Volk syrisch und arabisch abdrucken zu lassen.

Nachdem aber das Buch auf Kosten der hl. Kongregation herausgegeben und an die Kirchen und Klöster verteilt worden war, blieb davon kein Exemplar übrig, weder in Groß-Rom, noch im Orient. Daher sah sich der Generalprokurator, der Priester P. Thomas ibn Mudallig von Karjat Kaṭūla von Bait al-Ḥāḡ Mūsā veranlaßt, die Erlaubnis zu einer neuen Ausgabe zu erbitten und sie auf Kosten der Kongregation der Antonianer Mönche, die als Mönche von Mar Iṣā'jō (Isajas) bekannt sind, im Auftrage des Hochwürdigsten Herrn Generaloberen, des Priesters P. Simon 'Arid, der vier Gubernatoren und aller Mönche drucken zu lassen.

Dies geschah, weil kein älterer Druck mehr vorhanden war und weil man befürchtete, es könnten in die mit der Hand geschriebenen Anaphoren Fehler eingedrungen sein.

Dies geschah unter dem Pontifikate der Heiligkeit unseres Herrn, der Krone unserer Häupter, des allerseligsten Patriarchen von Antiochien, Mar

<sup>3</sup> Die Regierungszahlen sind von mir eingesetzt nach dem *Almanach du Bachir* (Beirut 1897).

<sup>4</sup> Siehe auch die Notiz in unserem Missale p. 51 oben.

Tobias al-Ḥāzin (1756—66) — lang währe sein Pontifikat über uns und über die ganze maronitische Nation!

Wir bitten alle unsere Väter, die Erzpriester, und alle unsere Brüder, die Priester und die Mönche, daß sie allezeit beten für die Erhöhung des Ansehens der heiligen, allgemeinen, rechthgläubigen Kirche, für die Ausbreitung ihres wahren Glaubens, für die Ausrottung der Ketzereien aus ihr, für die Eintracht unter den christlichen Königen und ganz besonders für den erwähnten Herrn Patriarchen, der sich gegen unsere Mönche in hervorragender Weise gnädig erweist, und für jeden, der sich um den Druck dieses hl. Buches verdient gemacht hat.“

2. Wie schon erwähnt wurde, ist auf S. LXVI, am Schlusse des einleitenden Teiles, zuerst das Imprimatur der Ausgabe vom J. 1716 wieder abgedruckt, dem sich dann das Reimprimatur für diese Neuauflage, hier zunächst des einleitenden Teiles, anschließt.

Beide lauten:

Imprimatur.

Si videbitur Reverendissimo Patri Magistro Sac. Palat. Apostolici.

N. Caracciolus Archiep. Cap. Vicesg.

Nos infrascripti vidimus, ac diligenter consideravimus Librum Syriacum, cui titulus: Missale Syriacum juxta Ritum Ecclesiae Antiochenae Nationis Maronitarum, alias impressum Romae jussu fel. rec. Papae Clementis VIII. anno Domini 1592 et nunc magis auctum, et emendatum, et nihil in eo reperimus Catholicae fidei, aut bonis moribus contrarium. In quorum fidem hac die 18. Novembris 1714.

Georgius Benjaminus Archiepiscopus Edenensis.

Gabriel Eva Abbas S. S. Marcellini et Petri Ord. S. Antonii Magni.

Michael Metoscita Sacerdos Maronita, Philosophiae ac Sacrae Theologiae Doctor.

Andreas Scandar Cyprius Nicosiensis Sacerdos Maronita, Nationis Maronitarum Legatus.

Imprimatur.

P. Fr. Gregorius Selleri Sac. Palat. Apostol. Magister Ordinis Praedicatorum.

Reimprimatur.

Si videbitur Reverendissimo Patri Magistro Sac. Palat. Apostolici.

Dom. Jord. Archiep. Nicomed. Vicesg.

Reimprimatur.

Fr. Thomas Augustinus Ricchinus Ordinis Praedic. Sac. Palat. Apost. Magister.

3. Auf der vorletzten (373.) Seite des Buches beurkundet der Urheber dieser Ausgabe, der Generalprokurator der Antonianer, P. Thomas ibn Mudalliğ, den Abschluß des Druckes.

Seine Worte lauten, aus dem Karschuni übersetzt: „Es geschah die Vollendung des Druckes dieses hl. Buches in Groß-Rom am 2. Nisan 1763 Domini unter dem Pontifikate Sr. Heiligkeit des Papstes Klemens XIII., und zwar geschah dies durch den armseligen P. Thomas ibn Mudalliğ von Bait al-Ḥāğ Mūsā von Karjat Kaṭūla, den Generalprokurator der Antonianer Mönche, unter der Oberaufsicht Sr. Gnaden des hochwürdigsten und ehrwürdigsten Herrn Erzbischofs Stephan 'Awād und des hochwürdigsten Herrn Mgr. Joseph Assem'ānī, des Prokurators Sr. Gnaden des Patriarchen von Antiochien Mar

Tobias Petrus (1756—66) und Bibliothekars des römischen Palastes — und Gott sei immerdar die Ehre!“

#### Reimprimatur.

Si videbitur Reverendissimo Patri Magistro Sac. Palat. Apostolici.

Dom. Jord. Archiep. Nicomed. Vicesg.

#### Approbatio.

Missale Syriacum juxta Ritum Ecclesiae Antiochenae Nationis Maronitarum, demandante Reverendissimo Patre Sacri Palatii Apostolici Magistro, cum alio Missali jam impresso Typis S. Congregationis de Propaganda Fide an. 1716. et approbato collatum, et inventum cum eo concordare, censeo nihil obstare posse, quin in publicam lucem emittatur. In quorum fidem, e Bibliotheca Vaticana die 10. Aprilis 1763.

4. Die kirchliche Druckerlaubnis und Approbation auf der letzten (374.) Seite: J. S. Assemanus Bibliothecae Vaticanae Praefectus, Sacrosanctae Basilicae S. Petri Canonicus, Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Consultor, et Sacrae Poenitentiariae Apostolicae Sigillator.

#### Reimprimatur.

Fr. Thomas Augustinus Ricchinus Ordinis Praedic. Sac. Palat. Apost. Magister. —

Faßt man diese Angaben kurz zusammen, so bekommt man von der Entstehung dieses dritten maronitischen Missales folgendes Bild:

Als die zweite römische Auflage vom J. 1716 vollkommen erschöpft war und man davon kein Exemplar mehr, weder in Syrien noch in Rom, aufreiben konnte, beschlossen die Antonianer Mönche der Kongregation von Mar Išaja (Mar 'Eša'jō), auf eigene Kosten einen Neudruck zu veranstalten. Mit der Ausführung dieses Beschlusses beauftragten sie ihren Generalprokurator P. Thomas ibn Mudallig. Dieser erwirkte hierzu in Rom die Erlaubnis und bereitete unter Beihilfe der gelehrten Maroniten, des Erzbischofs Stephan 'Awad und des Patriarchatsprokurators Joseph Assem'ani, den Druck vor, der der orientalischen Buchdruckerei Komarek in Rom übertragen und am 2. April 1763 vollendet wurde. Acht Tage darauf wurde die kirchliche Approbation erteilt und damit das Buch freigegeben.

Wenn daher auf dem 2. Titelblatte als Druckjahr 1762 angegeben ist, so ist das ungenau. Man wird aber praktisch genommen doch diese Ausgabe mit dem Jahre 1762 oder, wenn man will, mit 1762/3 zitieren.

Wie Simon Assemani, der Großneffe der beiden großen Assemani, an der von Dib zitierten Stelle zu der Jahreszahl 1759 kommen konnte, vermag ich nicht zu ergründen. Vielleicht ist damit das Jahr des Beschlusses zu dieser Ausgabe oder des Druckbeginnes gemeint.

Ganz auffallend ist, daß Mgr. Joseph ed-Debs in den Vorreden zu seinen beiden Missalien, wo er doch alle früheren Ausgaben nennen will, von dieser schweigt. Sie scheint demnach in der maronitischen Kirche vollständig verschollen zu sein. —

Wenn ich nun zum Schlusse noch die Frage nach der Eigenart derselben oder doch nach ihrem Verhältnisse gegenüber ihren beiden Vorgängerinnen beantworten soll, so kann ich nur mit Vorbehalt sprechen, da mir dieselben nicht zur Hand sind und ich nur auf die Angaben bei Dib angewiesen bin.

Da ergibt sich nun zunächst, daß sie wohl im wesentlichen nur einen Abdruck des Missale vom J. 1716 darstellt. Sie hat jedoch von den 14 Anaphoren



desselben nur 9 aufgenommen, dagegen ausgelassen: die Anaphoren des hl. Matthäus, „des Hirten, welcher Hermes ist, einer der 72 Jünger des Herrn“, des hl. Dionys Areopagita, des hl. Eustathius von Antiochien, des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Cyrill von Alexandrien.

Die editio princeps hatte zwei verschiedene Petrusliturgien aufgenommen: die eine, die man „Petrus I“ oder nach dem Anfangsworte „Scharrar“ zu nennen pflegt, von spezifisch maronitischem Typus; die andere „Petrus II“ vom Jakobustypus. Die zweite Ausgabe brachte nur mehr die letztere, und ihr schloß sich die dritte an. Somit gehören alle ihre Anaphoren, die „secundum ritum Romanum“ natürlich ausgenommen, zur Jakobusgruppe.

Der Zensor der ersten Ausgabe, P. Thomas Terracina aus dem Predigerorden, hatte die bei den Maroniten so vielgestaltigen Texte des Einsetzungsberichtes<sup>5</sup> uniformiert und zwar, bis auf Kleinigkeiten, nach dem römischen Missale, so daß die Institutio in allen Anaphoren ganz gleich lautet, nur in der einen oder anderen hat er das Wort: uqaddeš (et sanctificavit) stehen lassen<sup>6</sup>. Ferner hat er in den Epiklesen den ersten Teil, welcher die Verwandlung der Opfergaben erlebt, gestrichen und nur den zweiten, welcher um die Früchte des hl. Meßopfers bittet, stehen lassen. Nur in drei Anaphoren (St. Matthaei Pastoris, St. Eustathii und Duodecim Apostolorum) sind nach Dib S. 65 noch Spuren des ersten Teiles stehen geblieben.

Die Ausgabe von 1716 schloß sich in allen diesen Punkten an ihre Vorgängerin an und hat „weder die traditionellen Konsekrationsformeln noch die Epiklese wiederhergestellt“ (Dib S. 37), sondern vielmehr überall das uqaddeš weggelassen. Bei den Anaphoren: Duodecim Apostolorum, St. Johannis Ev., St. Matthaei Pastoris und St. Joh. Chrysostomi hat sie übrigens Reste des ersten Teiles der Epiklese bewahrt.

<sup>5</sup> Diese Freiheit in der Behandlung des Einsetzungsberichtes geht sogar bisweilen so weit, daß die Einsetzungsworte ganz fehlen oder doch nur angedeutet sind. Das ist besonders in jenen Formularen der Fall, die von den Jakobiten herübergenommen wurden. Da man in der Epiklese das Konsekrationsmoment sah, konnten die Einsetzungsworte wegbleiben. Als Beispiel gebe ich nach Dib p. 59 die Institutio aus der Anaphora des Dionys Barsalibi (Cod. vatic. 29, fol. 29): *Quum autem ad passionem salutarem paratus esset, panem accepit, † benedixit, † sanctificavit, † fregit, eumque corpus suum sanctum appellavit in vitam aeternam sumentibus ipsum. Et calicem, quem miscuit ex vino et aqua, [accepit], † benedixit, † sanctificavit, † eumque suum præclarum sanguinem perfecit in vitam aeternam sumentibus ipsum in saecula.*

<sup>6</sup> Die Maroniten und Jakobiten legten von jeher ein besonderes Gewicht auf die Worte: ubarekh uqaddeš und die damit verbundenen Kreuzzeichen. Dib S. 61 bemerkt hierüber: „Les liturgistes syriens ont une théorie particulière au sujet de la consécration: ce n'est point le prêtre qui consacre, mais Jésus Christ par la volonté du Père et l'opération du Saint Esprit. Le prêtre ne fait que réciter les paroles et tracer les croix. Aussi, dans la liturgie syrienne, les croix que l'Officiant doit faire sur les oblations avaient-elles pris beaucoup d'importance qu'elles conservent encore dans la pratique actuelle et les mots 'benedixit' et 'sanctificavit', qu'il doit prononcer tout en faisant ces croix, étaient-ils inscrits — et ils le sont encore — dans les missels Maronites et Jacobites avec un relief spécial et prononcés fort lentement et si religieusement, que l'assistance le peut facilement remarquer.“ Soll das etwa heißen, daß nach dieser Theorie der Priester nicht durch die Einsetzungsworte, und auch nicht durch die Epiklese, sondern durch die Worte „et benedixit et sanctificavit“ und die betreffenden Kreuzzeichen konsekriert?

Die dritte Ausgabe hat überall die gleiche Institutio und zwar fast auf das Wort mit dem römischen Missale übereinstimmend und daher immer ohne uqaddeš. Mit Ausnahme der Anaphoren Duodecim Apostolorum und St. Joh. Ev., die schwache Reste aufweisen<sup>7</sup>, sind sämtliche übrigen Epiklesen auf den zweiten Teil zusammengestrichen.

Daraus ist zu schließen, daß die dritte Ausgabe sich in allen diesen Punkten an ihre Vorlage, die zweite, einfach angeschlossen d. h. sie nachgedruckt hat.

Die Beigaben vor und nach dem eigentlichen Missale stammen, wie ihre Aufzählung in der Vorrede nahelegt und ein Vergleich mit dem Verzeichnis bei Dib S. 37 f. bestätigt, mindestens zum größeren Teile aus der zweiten Ausgabe, also von dem Maroniten P. Andreas Scandar aus Nikosia auf Zypern, der sie aus maronitischen und römischen Quellen geschöpft hat.

Demnach wird man kaum fehlgehen, wenn man behauptet, daß die dritte römische Ausgabe — Verbesserungen und Zusätze natürlich nicht ausgeschlossen — wesentlich nur ein Neudruck der zweiten sein wird.

Sebastian Euringer (Dillingen).

**Zur Geschichte und Bedeutung des neuen Herz Jesu-Offiziums.** Der als Editor der Vulgata bekannte Gelehrte, der im Auftrage des Papstes das neue Herz Jesu-Offizium zusammenstellte, hat mir in der liebenswürdigsten Weise die Geschichte dieser Formularien und seine Ziele und Grundsätze dargelegt, so daß ich in der Lage bin, im folgenden einen kleinen Hinweis zu bieten, der ein freundliches Interesse für die modernste Äußerung liturgischer Entwicklung erwecken und zugleich die Arbeitsweise der römischen Behörden in interessanter Weise beleuchten möchte.

Nachdem der Papst durch seine Enzyklika *Miserentissimus*, über deren Gestalter mir Dom Quentin leider keine Angaben machen konnte, die Rang-erhöhung des Herz Jesu-Festes angekündigt hatte, ernannte er während der letzten Sommerferien (1928) eine Kommission für die Schaffung von Fest und Oktav, der sehr bekannte Persönlichkeiten, Mitglieder der Hierarchie und des Ordensklerus angehörten, u. a. Dom Quentin. Er erhielt den Auftrag, das Fest in seinen Texten zu gestalten; der Kommission lag es nur ob, durch Kritik und Beiträge mitzuarbeiten. Die letzte Entscheidung hatte sich der Papst selbst vorbehalten. So kam es, daß D. Qu. in etwa 12 öfters ein- bis zweistündigen Konferenzen Stück für Stück mit Papst Pius XI. durchberiet, nachdem schon zuvor eine gleiche Arbeit in der Kommission stattgefunden hatte. Ein Teil der Vorschläge geht auf den Papst selbst zurück, andere sind Kompromisse zwischen den Ideen Qu.s und eines Mitgliedes der Kommission (z. B. in der Präfation).

<sup>7</sup> Als Beispiel diene die „Epiklese“ der A. duodecim Apostolorum. Ich gebe sie in der Übersetzung von Dib S. 66, der zwar nach der Beirut Ausgabe übersetzt; es stimmen aber beide Texte vollkommen überein: *Miserere nostri Domine, miserere nostri, et mitte de tuo coelo sancto Spiritum tuum sanctum et vivificantem, et descendat super hanc oblationem eamque efficiat corpus vivificans ac nos purificet, absolvat et sanctificet, et faciat, ut hoc sacramentum, corpus Christi, Dei nostri, sit ad nostram salutem, et faciat ut hic calix, sanguis Christi, Dei nostri, sit pro salute nostra, ut haec sancta et vivificantia mysteria sint nobis in delictorum expiationem etc.*

Zunächst fungierte Qu. als Relator für die Vota und Promemorien, die vorlagen. Dann wurde an Hand der Enzyklika und historischer sowie dogmatischer Studien (vgl. das große Werk Hamons S. J. über die Herz Jesu-Verehrung) die Grundidee des Festes herausgearbeitet: nicht so sehr der Gedanke der Passion, wie das alte Offizium es bietet, auch nicht die starke Betonung der Liebe in der Art, wie die Messe *Egredimini* und ihr zugehöriges Offizium, die an die Mystik des Hohenliedes und des Joh.-Evang. anknüpfen, sollten im Vordergrund stehen, sondern die Gedanken der Sühne (etwa für die Verunehrungen bei den Aussetzungen in der vorhergegangenen Fronleichnamsoktav, D. Qu.), Ehrung der leidenden, verkannten Liebe und Barmherzigkeit Christi, Erweckung reumütiger Liebe.

Da ergab es sich von selbst, daß bei dieser Auffassung die Arbeit der Kommission nicht in der bloßen Hinzufügung einer Oktav bestehen konnte, sondern ein ganz neues Offizium geschaffen werden mußte.

D. Qu. hatte als Grundsätze: 1. nicht zu modifizieren, sondern neu aufzubauen, von den vorhandenen Offizien nur gelegentlich besonders passende Teile zu behalten, und 2. dabei in der Auswahl der einzelnen Stücke die der traditionellen Herz Jesu-Literatur geläufigen Gedanken zu berücksichtigen und dementsprechend auch möglichst bekannte Texte aufzunehmen. Er wollte, wie er sagt, nicht durch Geist überraschen, sondern liebgewordene und bekannte Gedankengänge moderner Frömmigkeit unterstützen.

Im einzelnen: Der Papst glaubte, wenn schon das Fronleichnamsfest aus praktischen Gründen im *Proprium de tempore* steht, dieses aus denselben Gründen dem neuen Fest zubilligen zu müssen. Wir finden also in diesem *Proprium* in Zukunft neben Fronleichnam und Namen Jesu ein neues Fest, das nicht in den Mysterienkreis des eigentlichen Kirchenjahres gehört, während *Purificatio* z. B. anscheinend auch aus technischen Gründen in das *Proprium Sanctorum* geraten ist.

Eine erste Vesper erhielt das Fest trotz der *Identitas Mysteriorum* wegen seiner Rangerhöhung, die es Weihnachten gleich stellt. Die (eigenen) Antiphonen sind mit Ausnahme der adaptierten ersten, die eine starke Konzession an die mehr modern-meditierende Art unserer Gebetbücher ist, nach den klassischen Grundsätzen den Psalmen entnommen (vgl. dagegen *Festum Christi Regis*). Die Auswahl der Pss. ergab sich ganz natürlich aus dem neuen Festgedanken und dem zur Verfügung stehenden Vesperkursus.

Die Kapitel sind in allen Horen nach dem klassischen Grundsatz ausgewählt: Anfang, Mitte und Schluß der Tagesepistel (siehe diese).

Der bisherige Matutin hymnus steht jetzt in der Vesper, u. zw. deshalb, weil es sich um einen alten römischen Hymnus handelt, der schon früh bei den Sühneandachten in Sta. Maria della Pace gesungen wurde, und weil er klarer den Festgedanken ausspricht (vgl. Str. 2. 5).

Die Doxologie, deren Charakteristikum von dem höchsten Würdenträger der Kommission stammt, während D. Qu.s Vorschlag fallen gelassen wurde, ist deswegen eingeführt worden, weil sie, im üblichen Schema angefertigt, leicht in die andern Hymnen desselben Metrums einzufügen ist.

Die großen poetischen und metrischen Mängel des Hymnus sind der Kommission nicht entgangen. Aber nach den Erfahrungen mit Neudichtungen



und mit den Verbesserungen unter Urban VIII. hielt man es für besser, das fromme Erbe einiger Jahrhunderte etwaigen glatten Programmreimen vorzuziehen. Zudem steht die große Hymnenreform nach Ansicht der Kommission und des Papstes trotz der augenblicklichen Ruhe in — allerdings unbestimmt ferner — Aussicht.

Die Versikel, die übrigens durch das ganze Offizium ebenso wie die *Responsoria brevia* genau nach dem klassischen Schema verteilt sind, sind, modernen Beispielen folgend (hier und an anderen Stellen), zum Teil Worte Christi, obgleich der Verfasser sich inzwischen bewußt geworden ist, daß die alte Liturgie *Verba Domini* nur an die liturgisch hervorragenden Stellen setzte.

An der Magn.-Ant. ist zu sehen, wie stark die Aufzeichnungen der hl. Marguerite Marie bei der Auswahl der Texte gewirkt haben.

Statt der ursprünglich theologischeren und alten Vorbildern mehr entsprechenderen Fassung der Oration D. Qu.s wurde die jetzige Fassung von der Kommission gewählt, „da das Bild des *Cor nostris vulneratum peccatis* plastisch und volkstümlich sei und bei dem langjährigen Widerstand gegen die Herz Jesu-Verehrung gerade das Wort *Cor* einen besonderen Triumph feiern solle“ (vgl. auch Sekret und Postkommunio, letztere aus Missa *Egredimini*).

Die folgende Rubrik, aus der wir erfahren, daß sogar das Fest des hl. Joh. Bapt. jetzt weichen muß, geht auf den ausdrücklichen Wunsch des Papstes zurück, der will, daß das Herz Jesu-Fest jedem anderen, noch so alten und mit dem Jahreskreis enger verknüpften Feste vorangehe. Da dies nach dem Dekret Pius' X. *Abhinc duos annos* wegen der *maior solemnitas* der alten Festa feriata nicht anging, so wurde das neue Fest Festum feriatum, „pour éviter les pièges des liturgistes (= Rubrizisten)“.

Während sich sonst das Invitatorium, besonders in den alten Offizien, fast nur an Gott, den Vater oder den Sohn, richtet, steht hier der neuartigen Auffassung entsprechend ein Teil der Menschheit Christi als Symbol einer besonderen Idee zur Anbetung: *Cor Jesu amore nostri vulneratum venite adoremus*.

In der Auswahl der Pss. und Antiphonen der Matutin hat Qu. seine oben genannten Grundsätze entsprechend der klassischen Tradition sehr zum Nutzen der liturgischen Einfachheit und Klarheit befolgt.

Die Responsorien, die knapp, klar und doch poetisch sind, hat Qu. bewußt in Beziehung zu ihren Lektionen gestellt.

Die Auswahl der Lektionen der ersten Nokturn erfolgte gemäß der neuen Festsetzung des Festgedankens. Sie gipfeln in den Sätzen: 1. *Et dabo eis cor ut sciant me* (Jer. 24, 5—7); 2. *Non avertet iram* (30, 18—24); 3. *Et in caritate perpetua dilexi te* (31, 1—3. 31—33).

In den historischen Lektionen der 2. Nokturn will Qu. den berüchtigten Fehler der zweiten Nokturnen meiden und wirklich reine, historische Wahrheit bieten. Die Offenbarungen von Paray-le-Monial werden genau wie in der Enzyklika als historische Fakten berichtet und die Einsetzung des Festes geradezu auf ihnen aufgebaut. Dazu paßt nach Meinung des Autors sehr gut das Responsorium: *Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis*.

In den Laudes, den Horen und der II. Vesper sind die antiphonarischen Teile dem NT entnommen (wenigstens zu vier Fünfteln). Entweder sind sie



in direkter Rede angeführte Worte Christi oder berichtend aus der Hl. Schrift, wie wir sie zahlreich in alten Offizien finden. Nur die 3. Antiphon der Laudes macht eine Ausnahme und fällt durch den trocken-lehrhaften Ton auf; darüber kann auch der reiche Inhalt nicht hinwegtrösten, ganz abgesehen davon, daß sie nicht gerade als poetisches Muster gelten kann: *In caritate perpetua dilexit nos Deus, ideo, exaltatus a terra, attraxit nos ad Cor suum, miserans.*

In der Oktav bleibt die Scriptura occurrens und am Sonntag die ganze Sonntagsmesse<sup>1</sup>. Die zweite Nokturn liest nach neueren Vorbildern die Papst-enzyklika. Die Homilien sind in Ermangelung einer reichen alten Auswahl zum Teil von mittelalterlichen (Bernhard, Bernhardin, Bonaventura, Lorenzo Giustiniani), zum Teil von neuzeitlichen Theologen (Canisius). Es ist ja verständlich, daß mittelalterliche und moderne Theologen zu einer Sache reden müssen, die ihr eigenstes Erzeugnis ist.

Außer dem Alleluja, dem Offertorium für die österliche Zeit und den Communiones sind die antiphonarischen Gesänge der Messe nach alter Tradition dem Liederbuch der Kirche, den Pss., entnommen und passen sich dem Grundgedanken gut an, den diese so moderne Messe klar aufweist. Für die Verwendung neutestamentlicher Texte im Alleluja und der Communio finden sich ja schon recht früh Vorbilder (z. B. die feriae V Quadragesimae). Eine liturgische Perle ist der wahrhaft klassische Prozessionsgesang für das Offertorium der österlichen Zeit: *Holocaustum et pro peccato non postulasti; tunc dixi: Ecce venio. In capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam: Deus meus volui et legem tuam in medio Cordis mei, alleluia.*

Die Epistel ist aus der Messe *Egredimini*, allerdings mit Wiedereinfügung der ausgelassenen Teile, wodurch sie wieder auf ihre ursprüngliche theologische, paulinische Höhe gehoben ist. Ebenso hat das an sich schon tief mystische Evangelium durch die Zufügung von Joh. 19, 36 f. gewonnen (vgl. Lectio VII des Festtages und Lectio IX des Oktavtages).

So wird das Urteil des Liturgikers über das Werk Dom Quentins dahin lauten, daß er sich der Aufgabe in einer Weise entledigt hat, die verrät, daß ihm die formalen Baugesetze klassischer Liturgie in hervorragender Weise bekannt sind, daß vor allem feine Zurückhaltung und edles Maß ihm eignen. Der einzigartige Vulgatakenner, der korrekte Historiker, der fromme Sohn des Volkes, das die heutige Form der Herz Jesu-Verehrung geschaffen und gepflegt hat, der gehorsame Mönch aus dem ältesten und liturgieverbundensten Orden hat durch seine Arbeit die Hoffnung erweckt, daß man ihm, falls der regierende Hl. Vater noch das eine oder andere hohe Fest einführen wollte, auch die nächsten Glieder der Kette neuer Feste anvertrauen möge, die sich jetzt allgemach über den Kranz des alten Kirchenjahres legt.

H. A. Reinhold (Rom, Febr. 1929).

---

<sup>1</sup> Vgl. Sonntag in der Oktav von Ascensio.



## Literaturbericht.

unter regelmäßiger Mitwirkung von Ant. Baumstark (Bonn), U. Bomm OSB (Maria Laach), Lor. Dürr (Braunsberg i. Ostpr.), R. Eckert SVD (St. Gabriel-Mödling), L. Gougau OSB (Farnborough), Hildebr. Höpfl OSB (Rom), Th. Klauser (Brakel), Ant. L. Mayer (Freising), Joh. Pinski (Berlin), Matth. Rothenhäusler OSB (Rom), Alex. Schnütgen (Berlin), Ambros. Stock OSB (Maria Laach), Jos. Vives (Barcelona), Athanas. Wintersig OSB (Maria Laach)

bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. August 1927 bis zum 1. August 1928 und Nachträge zu den früheren Berichten. In mehreren Fällen wurde über den 1. August 1928 hinaus vorgegriffen, andere Nummern wurden zu genauerer Berichterstattung zurückgestellt. Absolute Vollständigkeit sollte und konnte nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabzüge bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Wenn die einzelne Nummer nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnittes.

Die Berichte über die orientalische Liturgie, über die abendländische liturgische Musik und über die Pastoralliturgik werden im nächsten Jahrbuch nachgeholt werden.

---

## Allgemeines.

Von Odo Casel OSB.

### 1. Wesensbestimmung;

#### Beziehungen zu Kunst und Kultur.

G. Morin OSB, *Vom Geiste und von der Zukunft der katholischen Liturgie* (Hochland 25 II [1927/28] 253—268). „Die katholische Liturgie im weitesten Sinne umfaßt alle öffentlichen Kulthandlungen, durch welche die Kirche ihre priesterliche Sendung als Mittlerin zwischen dem Himmel und der Erde erfüllt: zuerst und in der Hauptsache das eucharistische Opfer oder die eigentliche Liturgie, dann das kirchliche Stundengebet oder Lobopfer, schließlich die Spendung der Sakramente und alle anderen äußeren Verrichtungen, welche zum Ziel die Heiligung der Gläubigen haben.“ — Sind hier die Sakramente nicht zu sehr von ihrer Quelle, dem eucharistischen Mysterium, getrennt? und ist der Ausdruck: „alle äußeren Verrichtungen, welche zum Ziel die Heiligung der Gläubigen haben“ nicht zu weit gefaßt? — Um sich vom Geiste der Liturgie eine richtige Vorstellung zu machen, muß man sich in den Geist der Kirche selbst vertiefen. „Nach der berühmten Formel

jenes Dokumentes, das zu Rom unter Xystus III. durch den späteren Papst Leo abgefaßt wurde, ist die katholische Liturgie der getreue Ausdruck des gesamten Glaubensbestandes der Kirche, ut legem credendi lex statuat supplicandi.“ „Ein anderes Kennzeichen der k. L. besteht darin, daß sie sich wohl in ihren Wesenszügen gleich bleibt, doch immerfort nach den Bedürfnissen und berechtigten Bestrebungen der verschiedenen Zeitalter sich ändert, anpaßt, entwickelt.“ M. findet, daß sich darin eine wesentliche Seite der Kirche spiegelt, „nämlich ohne Unterlaß sich zu erneuern, während sie der Substanz nach doch das bleibt, was sie am Anfang war“. Diesen richtigen Grundsatz berücksichtigt er im folg. aber nur nach der Seite der Weiterentwicklung hin, wonach gewisse Seiten der geoffenbarten Wahrheit allmählich erst in klareres Licht getreten seien. Diese Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Kirche, die jetzt modern geworden zu sein scheint, birgt aber gewisse Gefahren. Die göttliche Offenbarung tritt in ihrer ganzen Fülle in die Welt, wenn sie auch keineswegs den Menschen der Mitarbeit überhebt. Die Entwicklung in der Kirche kann sich also auch so vollziehen, daß gewisse Seiten der Offenbarung später dem Bewußtsein der Gläubigen mehr oder weniger fern gerückt werden. Auch muß zwischen dem göttlichen und menschlichen Element der Entwicklung schärfer geschieden werden, als M. das tut. Es geht nicht an, jede Stufe der Entwicklung in gleichem Maße dem „Wirken des Heiligen Geistes“ zuzuschreiben und damit die „erstaunliche Leichtigkeit“ zu erklären, mit der die Kirche „neuen Festen, Riten Raum schafft . . .“. Es kann da auch Menschliches mitspielen, und die Wirksamkeit des Hl. Geistes und der von ihm geführten kirchl. Autorität zeigt sich dann in der Regel in einer zu den ursprünglichen Formen zurückführenden Reform, d. h. Rückbildung. — „Ein drittes Unterscheidungsmerkmal des k. Gottesdienstes ist eine nach außen gerichtete Feierlichkeit, die Pracht und Kostbarkeit, mit der er sich umgibt.“ Dabei hält aber die röm. Liturgie (die M. ohne weitere Erklärung mit der kathol. gleichgestellt) die rechte Mitte ein zwischen der Armut des Kultes der Reformationskirchen und „dem Glanz, dem übertriebenen Mystizismus“ der orthodoxen Kirche. M. schildert die Bedeutung der L. für die Missionierung. Auch heute hat die L. noch dieselbe Bedeutung für das christl. Volk, einmal weil der Mensch nicht reiner Geist ist; dann weil die Kirche das Gemeinschaftsgebet der Privatfrömmigkeit vorzieht; schließlich weil nichts dem Eindruck eines würdigen Gottesdienstes auf das Volk gleichkommt. — Die von dem hervorragenden Kenner der alten Liturgie vorgebrachten Gedanken sind sicher beachtenswert und erfüllt von guten Beobachtungen, aber sie scheinen mir nicht in die letzten Tiefen der Liturgie vorzustoßen. Liturgie ist letzten Endes das Mysterium des Erlösungswerkes Christi, wie es in der Kirche durch hl. Riten miterlebt wird. Aus diesem ihrem inneren Wesen ergeben sich ihre Formen, die nicht notwendig die der ma.-röm. Lit. zu sein brauchen; z. B. hat die griech. Liturgie, bei der M. nur von Erstarrung zu reden weiß, manches auch vor der jetzigen röm. voraus. Am reinsten wird man den kirchl.-liturg. Geist in der altchristl. Liturgieform finden; der Wert der altröm. Lit. besteht gerade darin, daß sie am konservativsten die altchristl. Lit. weitergibt. M.s liturgisches Ideal ist stark von der Welt der ma. Kathedralen bestimmt. Deshalb wohl auch die Bemerkung S. 260 A., daß die liturg. Erneuerung in Frankreich, Belgien, Holland tiefer gedungen sei als in Deutschland. Die sehr verdienstvollen Bemühungen in jenen Ländern gehen mehr auf eine Neubelebung der lit. Formen, während die deutsche, zumal die von Maria Laach ausgehende, Arbeit den Geist der Christumystik erneuern will, was naturgemäß nicht gleich eine Wirkung in die Breite verbürgt.

Der 2. Teil des Aufsatzes macht praktische Vorschläge für die Neubelebung der Liturgie. M. glaubt, daß die „k. L., wenn sie Verständnis und Liebe finden soll, sich, soweit es nur irgendwie geht, den besonderen Bedürfnissen der wechselnden Umwelt anpassen muß, dabei im Wesen sich immer gleich bleibend“. Er preist die



Reform Pius' X., die aber noch nicht alle Wünsche erfüllt habe. Eine Hauptschwierigkeit sieht M. in „dem ausschließlichen Gebrauch der lateinischen Sprache bei den liturgischen Verrichtungen der Kirche“. Er beweist das mit dem in vieler Hinsicht nicht durchschlagenden Argument, daß die lit. Praxis und der Geschmack an der Lit. sich bei den Nationen lateinischen Ursprungs am meisten erhalten habe (?). Hat nicht gerade die romanische Frömmigkeit in der neueren Zeit, wie die germanische im MA, sehr viel zur Zerstörung der Lit. beigetragen? Auch das Argument, daß das Volk in die in seiner Sprache vorgetragenen Lieder seine ganze Liebe lege, den lateinischen Gesang aber farblos vortrage, gilt nur in ganz beschränktem Sinne, nämlich dort, wo das Volk in die kirchl. Gesänge nicht eingeführt wird. Das Volk singt sogar gerne die lat. Texte; die Forderung nach der deutschen Sprache hört man nie aus dem Munde des Volkes. Der Klerus hat in der Aufklärungszeit, oft unter Unterdrückung des Volkes, mehrmals die Einführung der Volkssprache versucht, aber dadurch den lit. Geist keineswegs belebt. M. geht nun freilich nicht so weit; er will die Volkssprache nur für jene Teile des Gottesdienstes, an denen das Volk vorzüglich teilzunehmen berufen ist. Sein Vorschlag, den Introitus u. dgl. nicht zu übersetzen, sondern die Substanz herauszuziehen, ist allerdings schwer auszuführen. Aber auch wenn die sicher viel Richtiges enthaltenden Vorschläge ausgeführt würden, wäre u. E. der Kern des lit. Problems nicht getroffen. Dieser liegt in einer Umgestaltung der inneren religiösen Haltung im Geiste der objektiven Christumystik der Kirche. Ist dies Ziel erreicht, so wird die Lit. von selbst wieder die rechte Gemeinschaftsform finden, ohne etwas von ihrer sakralen Weihe, wie sie gerade auch durch die hl. Kultsprache gewährleistet wird, zu verlieren. Auch bei dieser Forderung beachtet M. wohl zu wenig den Mysteriencharakter der Liturgie. [1]

P. Valetti, *La definizione della liturgia* (Perfice Munus 3 [1928] 517—520). Tritt ein für die von Hanssens gegebene Definition der Liturgie (vgl. Jb. 7 Nr. 5), der zufolge unter Lit. der öffentliche und offizielle Kult, den die Kirche Gott erweist, zu verstehen ist, und beantwortet die Frage, inwiefern die Sakramente und Sakramentalien, deren unmittelbarer Zweck die Heiligung der Gläubigen ist, und die Bittgebete u. dgl. zum Kultus der Kirche gehören. Es wäre verfehlt, die Liturgie auf die Eucharistie und die von Christus oder der Kirche zur Anbetung und Verherrlichung Gottes eingesetzten Riten zu beschränken. Ebenso geht es nicht an, die Gleichsetzung der Liturgie mit dem *cultus publicus* aufzugeben. Es muß daher mit Hanssens die Ehre („onore“) wohl von der Verherrlichung („gloria“) unterschieden werden; letztere, die ein Ausfluß der Liebe ist, kann eigentlich nur von einer Vielheit von Menschen geleistet werden. Die Verherrlichung muß sich durch äußere Zeichen kundgeben, Zeichen, die entweder ihrer Natur nach oder gemäß dem Herkommen die Anerkennung des *supremum dominium* Gottes ausdrücken; dies kann direkt geschehen durch Worte (z. B. *Adoramus te*), Handlungen (Kniebeugen), Gelübde, indirekt durch die Art und Weise, wie die Kultakte verrichtet werden, oder durch Akte, welche Gottes Güte, Gerechtigkeit und Macht voraussetzen und implicite die Anerkennung derselben in sich schließen (Sakramente, Sakramentalien). Nach anderen wäre Liturgie bloß der sinnenfällige Teil, der äußere Ritus oder das Caeremoniale des Kultes. Diese Definition erfreute sich in Frankreich und Italien einer unverdienten Anerkennung. Auch Callewaerts Beschränkung der Liturgie auf den *cultus publicus*, insofern derselbe von der Kirche geordnet ist, trifft nicht das Richtige. H. H. [2]

J. B. Umberg SJ, *Die These von der Mysteriengegenwart* (Zschr. f. kath. Theol. 52 [1928] 357—400). Richtet sich in der Hauptsache gegen Jb. 6 S. 113 ff. Siehe dazu oben S. 145 ff. [3]

H. A. Reinhold, *Schon wieder eine Enttäuschung? Gedanken zu einer „wissenschaftlichen“ Kritik* (Die Seelsorge 6 [1928/29] 388—396). Wendet sich vom seel-

sorglichen Standpunkt aus gegen U m b e r g (s. vorhergeh. Nr.) und weist schlagend die Schwäche der wissenschaftlichen Argumentation U.s. auf. [4]

J. A. Jungmann SJ, *Die Gegenwart des Erlösungswerkes in der liturgischen Feier* (Zschr. f. Asz. u. Myst. 3 [1928] 301—316). Im Gegensatz zu Umberg (s. Nr. 3) sucht J. die Frage nach der Gegenwärtigsetzung der Urheilstatsache positiv zu beantworten, da er erkennt, daß „das religiöse Suchen und Streben weiter Kreise... mit edlem Radikalismus ins Zentrum religiösen Lebens vorstoßen“ möchte. Aber leider sieht man bald, daß er gerade den Kern der Gegenwart des Erlösungswerkes, die objektive, sakramentale Gegenwärtigsetzung der Heilstat, mit U. leugnet und sie auf die Wirkung der vergangenen Tat Christi und ein mehr oder weniger klar aufgefaßtes subjektives Mitleben mit Christus beschränkt. Es ergeben sich dann Sätze wie die folgenden, die durch die nähere Erklärung wieder wegnehmen, was sie zunächst zu geben scheinen: „Hier in der Messe ist nicht nur der Gottmensch, hier ist auch sein Werk. Hier ist der Kern jenes großen Geschehens, das wir in seiner raumzeitlichen Abfolge betrachtend immer und immer wieder nacherleben möchten. Seine Abschiedsstunde lebt wieder auf: damals nahm er das Brot 'in seine heiligen und makellosen Hände', und sein Leiden, sein Tod, seine Auferstehung, wie eingeprägt haften sie an den heiligen Gaben und reichen herein in unsere Gegenwart. Freilich nicht, als ob diese Begebenheiten selbst hier eine neue metahistorische, mystische, sakramentale Daseinsweise erlangen sollten, wohl aber, wie Tatsachen eben weiterleben können: in ihren unmittelbaren Wirkungen, die eigens durch Gottes Allmacht jedesmal vor uns hingestellt werden. Der Auferstandene ist hier, aber gezeichnet mit den Zeichen seines Leidens und Sterbens...“ (S. 310, Sperrungen von mir). All das besagt doch im Grunde, daß das Erlösungswerk eben nicht gegenwärtig wird, sondern höchstens eine Wirkung von ihm in den Seelen auftritt, gebunden an die reale Präsenz der Person Christi im hl. Altarssakrament. Das ist aber nicht der Sinn der sakramentalen Theologie der Tradition, sondern entspricht einer neuzeitlichen Abschwächung jener Lehre. Vgl. dazu wie zu der Anm. 6 bei J. oben S. 145 ff. Freilich wird J. geneigt sein, eine wörtliche Erklärung der Tradition nicht anzuerkennen, sondern sie nach seiner Theorie umzudeuten. Darauf weist wenigstens, was er S. 312 f. nach einigen schönen Sätzen über das Christusleben in der Kirche sagt: „Gewiß, wenn wir so vom Leben des mystischen Christus reden, so ist das bildliche, wenn auch biblisch begründete Sprache. Wollen wir die scharfgeprägten Begriffe scholastischer Theologie darauf anwenden, wie wir sie bereithalten müssen, wenn das Gebäude des Glaubens nicht bloß im Dämmerchein des Ahnens und Fühlens, sondern auch im scharfen Licht der kritischen Vernunft soll bestehen können, dann sind hier mannigfache Unterscheidungen notwendig.“ Gewiß sind klare Begriffe sehr notwendig, besonders auch in der sakramentalen Theologie; aber sie dürfen nicht dazu führen, die göttliche Fülle der Schrift und Tradition abzuschwächen, sie als den „Dämmerchein des Ahnens und Fühlens“ darzustellen, sondern sollen sie schützen und pflegen. So sehr wir daher den guten Willen J.s, der Liturgie wieder die ihr gebührende Stelle zurückzugeben, anerkennen, so können wir doch in der Abschwächung der sakr. Lehre nicht das geeignete Mittel dazu sehen. [5]

Joh. Pinsk, *Wollen wir „fromm“ sein? Gedanken zum studentischen Frömmigkeitsideal* (Akad. Bonifatiuskorresp. 42 [1927] 126—137) schildert in tiefer und praktischer Weise das Leben aus der Liturgie und speziell den Sakramenten als das *Vivere de Deo*, als das Mitleben mit dem Corpus Christi mysticum. Auch die Privatfrömmigkeit wird durch die Übungen der Kirche befruchtet und vertieft. Aus diesem Fundament wächst die Askese organisch heraus als das *Vivere Deo*. Auch das moderne Berufsleben läßt sich in diesem Sinne fromm gestalten, indem es nach dem Vorbilde der Liturgie auf Gott bezogen wird. [6]

**Joh. B. Umberg SJ**, *Gemeinschaftsgebet und Liturgie* (Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 3 [1928] 240—252). Der Aufsatz hat manche schönen Gedanken über das liturg. Gemeinschaftsgebet als die „vollkommenste Art des Gemeinschaftsflehens“. Die Begründung für diese These erweckt allerdings manche Bedenken. Den scheinbaren Widerspruch zwischen dem Worte Christi vom Beten im Kämmerlein (Mt. 6, 9) und seiner Empfehlung des einhelligen Betens (Mt. 18, 19) sucht U. dadurch zu überbrücken, daß er annimmt, „daß sich unser Herr und Meister beim Gemeinschaftsgebet gleichsam wohler fühlt, als wenn er bei unserem Gebet im stillen, abgeschlossenen Kämmerlein bei uns weilte, bei uns weilte mit seiner göttlichen Allgegenwart, aber auch 'mitten unter uns ist' durch die moralische Gegenwart, die auswirkende und segenspendende Kraft seiner heiligen Menschheit“. Tatsächlich will die erste Stelle gegenüber dem pharisäischen ostentativen Gebet das reine Gebet des Herzens (das, äußerlich genommen, auch öffentlich sein kann) empfehlen; die 2. zeigt, daß, wo Menschen im Namen d. h. in der Kraft Christi versammelt sind, das Pneuma Christi das gegenwärtige Band ihrer Eintracht ist; von einer moralischen Gegenwart seiner Menschheit reden die Worte nicht. Man kann also nicht sagen, daß der Herr das äußerlich genommene Gemeinschaftsgebet mehr liebt.

U. fragt nun, warum der Herr unter den gemeinsam Betenden sein wolle. Den Wert des Gebetes überhaupt sieht U. in dem „Doppelbekenntnis, welches das Innerste, den Wesenskern jeder wahren Gottesverehrung bildet“, nämlich der Anerkennung der unbeschränkten Oberherrlichkeit Gottes und der Anerkennung der geschöpflichen Abhängigkeit des Menschen. Diese Definition würde aber m. E. nur dann genügen, wenn Gott im Christentum nur als der Herr verehrt würde. — U. fährt dann fort: „Wenn... das Gemeinschaftsgebet dem Herrn so sehr gefällt..., so kann der Grund dafür nur wiederum im Bekenntnischarakter eines solchen Gebetes gefunden werden.“ Und so ist es auch: „Im Gemeinschaftsgebet... liegt ein Bekenntnis zur Zusammengehörigkeit der Beter, zu ihrer Belanggemeinschaft, damit ein Bekenntnis zum Grundgesetz des ganzen Christentums..., zum Gesetz der Liebe...“ Diese stark moralisierende Auffassung wird im folg. verbessert durch Hinweis auf die Einheit des mystischen Leibes Christi. Allerdings heißt es auch hier, daß Tauf- und Firmcharakter uns zu einem „moralischen Ganzen“ zusammenschmieden, und auch das wird noch abgeschwächt: „aber nur kraft einer Ähnlichkeit“. Die Eingung durch die hl. Kommunion ist jedoch „mehr als bloß moralisch-rechtlich“. Diese Einheit sollen wir bekennen im Gebet. Wie aber? „Das betende Bekenntnis zur gottgegründeten Einswerdung von euch beiden ist in Wahrheit nur dann gegeben, wenn ihr in Interessengemeinschaft, in der gleichen Absicht, zum gleichen Zwecke pilgert und betet.“ Auch der Einzelne kann so im Gemeinschaftssinn beten. Aber „je größer die Zahl jener ist, für die das Gebet zum Himmel steigt, um so vollkommener ist unter sonst gleichen Umständen das Gemeinschaftsgebet. Und... je größer die Zahl derer ist, die im Gebet um ein gemeinsames Ziel ringen, um so reiner und voller ist der Charakter des Gemeinschaftsgebetes. Ja wir dürfen sagen: vollkommen und unüberbietbar ist nur jenes Gemeinschaftsgebet, das von allen Gliedern des mystischen Leibes Christi für alle Glieder desselben Leibes Christi verrichtet wird. Das ist das liturgische Gebet.“ Diese Definition scheint, abgesehen von der Überbetonung des Zweckhaften und des Zahlenmäßigen, das Wesen der Liturgie völlig zu übersehen. Liturgisches Gebet wäre es ja dann, wenn alle Katholiken der Welt zu einer bestimmten Stunde füreinander beteten, wenn auch schließlich rein privat, aber in „Belanggemeinschaft“. U. fragt sich daher selbst, wie es damit ist, daß nicht jedes liturg. Gebet Gemeinschaftsgebet in diesem Sinne ist. Richtig und schön sagt er hier: „Wenn dieses Heimischsein (im Hause Gottes) durch das Bekenntnis des Beters zum mystischen Leibe des Herrn, zum Einssein aller Getauften, Gefirmten und eucharistischen Tischgenossen untereinander bedingt ist..., dann weilte unser



Herr auch bei jedem einzelnen, der liturgisch betet und opfert...“ (Außer dem Bekenntnis müßte aber auch hier die lebendige Zugehörigkeit zum Leibe Christi als etwas Objektives, Ontisches genannt werden.)

U. fragt dann nach der Kraft und Wirksamkeit des Gemeinschaftsgebetes. Er macht hier Unterscheidungen, die mir dem Wesen der Liturgie wenig zu entsprechen scheinen. Die Wandlungsworte und die wesentlichen Worte aller Sakramente sind nach ihm in ganz verschiedenem Sinne Worte Christi und Worte der Kirche, wovon die Liturgie nichts weiß, die vielmehr immer im Geiste Pauli die vollkommene Einheit Christi und der Kirche betont, zumal in der Verwaltung der Mysterien, die Christus doch gerade seiner Braut hinterließ, damit sie sie in seiner Kraft vollziehe. U. will zwar gerade in dem Bilde von der Braut die „persönliche Eigentätigkeit“ der Kirche ausgedrückt sehen. Aber im Geiste des hl. Paulus bezeichnet dieses Bild nichts anderes als das vom Leibe, nämlich die vollkommene Einheit und die *συνέγεια*. [7]

X., *Agape* (Schildgenossen 8 [1928] 200—203). Die feine Skizze schildert den Dom gegenüber der Pfarrkirche als das Symbol rein gottbezogener Frömmigkeit und Gemeinschaft. „Die Gemeinde am Altar ist die Kirche als Braut Christi. In der Einigung Christi mit der erlösten Gemeinde steht der neue Mensch da, in dem jeder einzelne seine Freiheit gewinnt, an Leib und Seele, ungebrochen von falscher Bindung und falscher Willkür. Gnade ist der Boden neuen Lebens. Sie ist anders als Natur und kann diese aus ihrer Verhaftung in sich, aus ihrer Gottferne befreien, in neuem Bereich wandeln und erhöhen.“ [8]

R. Guardini, *Die Gestalt der Heiligen in der Liturgie* (Der neue Ring 1 [1928] 56—64). „Das christliche Leben... bedeutet, daß Christus in uns gebildet werde; daß er heranwache, im einzelnen wie in der Gesamtheit. Solches Wachstum aber hat seine Form... Die Form jenes Werdens hat aber auch solch ein allgemeines Gesetz, einen Rhythmus, der wiederkehrt... Er wächst aus dem Gefüge der lebendigen christlichen Gesamtheit, der Kirche, die Christi Leib ist... Hier entspringt jene Form des christlichen Werdens, welche, in einem weiteren Sinne des Wortes, das 'Kirchenjahr' heißt: Die Ordnung der heiligen Zeit in der Wiederkehr des Jahres und seiner Teile... Der Inhalt dieser Ordnung ist das Leben Jesu Christi, wie es sich in jedem Jahre geheimnishaft wiederholt. Der immer wiederkehrende Vollzug des 'Gedächtnisses des Herrn', nach der umfassenderen Bedeutung des Wortes; daß er 'bei uns ist alle Tage bis an das Ende der Welt'; und nicht nur in Gedanken und Erinnerung, sondern in lebendiger Wirklichkeit.“ Diesem großen Kreise ist ein zweiter Ring eingeflochten, dem ersten untergeordnet: das Gedächtnis der Heiligen. Wenn die Lit. ihr Gedächtnis begeht, „so ist's im Letzten das Geheimnis der Heiligkeit Gottes selbst und seiner Gnade, das sie verherrlicht“. Gu. schildert, wie die Gestalt des Heiligen an seinem Gedächtnistage hervortritt: „In der Messe vor allem, gleichsam als an der Ausbruchsstelle des göttlichen Gnadenlebens, am Geheimnis des Kreuzes.“ Ferner im Brevier, was er hier speziell an den Responsorien erläutert. In diesen handelt es sich nicht um historisches Schildern oder psychologische Analyse oder um Ermahnungen. „Es ist, als ob die Logik einer andern Welt, ein transzendenter Formenzusammenhang in diese unsere Welt eindringe, aber nicht ganz, sondern nur hier und dort ein Zug durchstieße, von der Vernunft unserer Formen aus nicht zu begreifen...“ Gu. übersetzt dann Responsorien von Joh. Bapt. [9]

Joh. Adam Möhler, *Die Einheit der Kirche* (Mainz 1925) gibt E. J. Viernseis in „Deutsche Klassiker der Katholischen Theologie aus neuerer Zeit“ heraus. Die geschmackvolle Neuausgabe verdient darum Beachtung, weil sie dem Text der Urausgabe Nachträge aus M.s Manuskripten anreicht. So ist es möglich, noch weiter in seine große Auffassung über die Kirche einzudringen. Nichts trägt besser zu einem echten und tiefen Verständnis der Liturgie bei als ein klarer Kirchenbegriff.



Die Kirche als der mystische Christus ist ja das Subjekt der Liturgie. M. weist im Anschluß an die Väter der 3 ersten Jh. die Bedeutung der Hl. Schrift, der Tradition, des speziellen und allgemeinen Priestertums für die Einheit der Kirche nach. Aufgabe unserer Theologie wäre es nun, M.s Werk vom Mysterium ausgehend weiterzuführen. Denn unstreitig würde auf dieser Grundlage das Dynamische in M.s Kirchenbegriff überwunden und das Objektive, Überräumliche und Überzeitliche der Kirche tiefer und klarer erfaßt. Damit würde dann wieder „die innere Identität des Kultes mit der Lehre“ (S. 117) auf sichere Grundlage gestellt und die Liturgie als Traditionsquelle (*παράδοσις ἁγγραφος*) erwiesen werden können. A. Gr. [10]

E. Krebs, *Dogma und Leben* (Kath. Lebenswerte V. Bd. II. Teil [Paderborn 1925]). In diesem 2. Bd. seiner Monographie behandelt Kr. mit überzeugender Sachlichkeit und wohlthuender Wärme die Glaubenslehre vom Fortwirken Christi in der Kirche des Diesseits und Jenseits. Der weitaus größte Teil des Buches befaßt sich mit dem Priestertum Christi in seiner Kirche, deckt sich daher mit dem Gebiete der Liturgie. Dieses wird — der Gesamtart des Buches entsprechend — rein dogmatisch und hauptsächlich nach der tridentinischen Lehre dargestellt. Nur vorübergehend und leider allzu dürftig wird auch einiges aus den liturg. Riten, z. B. der Taufe und Messe, gestreift. Zweifellos würde der Gehalt des Buches durch gründlicheres Eingehen in die Welt der liturg. Riten, in denen das Dogma Leben ist, an Gedankentiefe und organischer Durchdringung des Stoffes unermesslich viel gewinnen. Zu begrüßen ist die Entschiedenheit, mit der die ausschließliche Heiligung der Menschen durch die Sakramente („saltem in uoto“) „gegenüber der modernen Verkennung des entscheidenden Heilswertes der Kirche“ betont wird. Zu dem Anhang über das Bußsakrament „*Die Beichtpflicht und ihre Übung im Wechsel der Jahrhunderte*“ (S. 335—369) vgl. u. a. unten Nr. 316. Mit Recht lehnt Kr. die nachtridentinischen „Opfertheorien“ ab. Aber auch seine Erklärung (die übrigens auch zu diesen Opfertheorien gehört), daß die „geistige Selbsthingabe Christi an den Vater“ das „eigentliche Opfer Christi“ sei, „das er im Gegensatz zu den schattenhaften Opfern der Leviten einmal, und zwar beim Eintritt in die Welt, dem Vater darbot“, „am Kreuze für seinen menschlichen Leib blutig ‚vollbrachte‘“ und „immer betätigt“, und das durch die Messe in unserer Mitte gegenwärtig gesetzt werde (442 f.), kann nicht genügen und ist von namhaften Theologen (wie de la Taille) widerlegt worden. Wenn nach der tridentinischen Lehre Christus „sich selbst einmal auf dem Altar des Kreuzes durch das Erleiden des Todes Gott dem Vater darbringen wollte“ und durch die Messe „jenes einmal am Kreuz zu vollbringende blutige Opfer vergegenwärtigt werden sollte“, so verlangt die Messe die Gegenwärtigsetzung der einmaligen Kreuzesopfertat und vor allem des einmaligen Todes Christi, also nicht bloß seiner habituellen Opfergesinnung. Diesem Tatbestand wird nur die nicht erst tridentinische, sondern bis ins christliche Altertum zurückreichende und vom Tridentinum neu ausgesprochene Tradition gerecht, nach der die Messe das Mysterium des Kreuzesopfers ist (in dem Sinne, in dem es O. Casel klar und einwandfrei wiederholt dargelegt hat, bes. in den bedeutenden Arbeiten: *Die Liturgie als Mysterienfeier* [Eccl. orans IX] und *Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*, Jb. 6 [1926]. [Vgl. oben S. 145 ff.]) Durch die Auffassung unseres Buches würde die zentrale und entscheidende Bedeutung des Kreuzestodes mit der Auferstehung Christi sowie der grandiose Realismus des eucharistischen Opfers bedauerlich verwischt und abgeschwächt. — Der Sinn des Priesterzölibates wird nur zweckhaft von der äußeren Aufgabe des Priesters her geschehen. Vgl. dazu Wintersig, *Liturgie und Frauenseele* (1926), Anm. S. 156: „Der Zölibat der Weltkleriker ist historisch nicht [nur] durch die Rücksicht auf ihren Dienst an der Kirche allgemein geworden, sondern infolge der Angleichung an die pneumatische Lebensweise der Mönche.“ Ferner Möhler, *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* (Tübingen), Ende des

4. Buches: „Die Virginität ist eine Gnadengabe, etwas rein in sich Bestehendes, Ursprüngliches und Radikales gewisser Menschen, das zu ihrem geistigen Leben wesentlich gehört, das ebenso unbedingt von zufälligen, äußeren Einflüssen hervortritt wie die weiße Blüte der Lilie.“ In dem schönen Abschnitt über die priesterl. Aufgaben der Frau vermißt man das Feinste und Tiefste: den Hinweis auf die priesterl. Tätigkeit der von der Welt abgeschlossenen, gottgeweihten Jungfrauen, deren vornehmste das ihnen von der Kirche übertragene feierliche Gotteslob ist.

S. Str. [11

**Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus.** 2. verm. Aufl. (Düsseldorf 1925) behandelt eine Frage, die heute mehr denn je aller Beachtung wert ist. Die schnelle Verbreitung des Werkes spricht dafür, daß es diese Beachtung auch gefunden hat. Es kann nicht genug anerkannt werden, daß A. das Wesen des Katholizismus vom Christumysterium ausgehend darstellt. Immer wieder zeigt er das Zentrale dieses Grundgedankens. Jedoch dürfte er das Christumysterium nicht klar genug nach seiner Tiefe und Breite dargestellt haben. Deutlich spricht sich das in seinem Sakramentsbegriff aus. Nach dem hl. Thomas, der hiermit ganz auf der Tradition aufbaut, ist in jedem Sakrament mit Ausnahme der Eucharistie eine „*participatio passionis dominicae*“. So ist dann in jedem Sakrament „*per participationem*“ die „*passio dominica*“. Denn die Teilnahme bewirkt die Einwohnung dessen, an dem man teilnimmt, im Teilnehmenden. Damit setzt dann jedes Sakrament die „*passio dominica*“ wieder gegenwärtig (*re-praesentatio*). Daraus ergibt sich aber, daß die Gnade nicht unmittelbar von Jesus in die Seele des Gläubigen strömt (S. 39). Diese theolog. Lehrmeinung mag dann wohl auch A. in seiner Auffassung über den Rechtfertigungsakt beeinflußt haben. Nach ihm besteht die Rechtfertigung in der schöpferischen Herstellung eines neuen Menschen (S. 202). Besser hätte A. seinem Ausgangspunkt entsprochen, wenn er auch den Rechtfertigungsakt vom Christumysterium aus betrachtet hätte. Denn durch die Rechtfertigung wird der Gläubige in die Kirche eingegliedert und dadurch gerechtfertigt. In diesem Zusammenhang wird dann auch klar, daß nicht nur der sakramentale Charakter (S. 142 ff.), sondern auch die heiligmachende Gnade Christus eingliedert. So wäre A. noch tiefer in die Würde des Christen eingedrungen. Er hätte das besondere wie das allgemeine Priestertum als ein wirkliches „*königliches Priestertum*“ erkannt. Warum er *βασιλικὸν ἱεράτευμα* (1 Petr. 2, 9) mit „*auserlesenes Priestertum*“ wiedergibt, ist nicht begründet. Die nicht restlos klare Auffassung A.s über das Christumysterium veranlassen ihn auch zu Äußerungen über die Eucharistie und die Liturgie, die nicht ganz im Zusammenhang mit dem Ausgangspunkt der Darstellung stehen. Welcher Konnex zwischen Kirche und der Eucharistie als Speise besteht, deutet der hl. Augustinus an, wenn er in seinem Johanneskommentar das Herrenwort erklärt: „*Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm*“ (Joh. 6, 56). Der hl. Thomas deutet ihn an, wenn er von der Eucharistie als „*sacramentum unitatis ecclesiasticae*“ spricht. Wenn Christus sich selbst uns zur Nahrung gibt, gibt er damit auch das Wesen seiner Kirche zu erkennen. Er tut das weniger, um unter den Gestalten von Brot und Wein unter seinen Jüngern fortzuleben (S. 31). Der eucharistische Heiland hat doch keine Beziehung zu Raum und Zeit. Nur so erklärt sich die „*ubicatio*“ seines Leibes und Blutes und die „*quandocatio*“ seines Opfers, nur so erklärt sich andererseits, daß Christus der einzige und wahre Opferpriester ist. Schließlich erklärt auch das Christumysterium den tiefsten Sinn der kirchlichen Liturgie (S. 30). Die Liturgie ist der Kult der Kirche. Die Kirche aber ist der mystische Christus, der, über Raum und Zeit erhaben, unter uns Menschen gegenwärtig ist, uns erlöst und dem Vater die Ehre erweist, die ihm zukommt.

A. Gr. [12

**Erik Peterson, Die Kirche** (München 1929). Stellt 3 Thesen auf: 1. „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die Juden als das von Gott auserwählte

Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind. Zum Begriff der Kirche gehört, daß sie wesentlich Heidenkirche ist.“ — Das ist die alte Lehre, daß die Kirche wesentlich katholisch ist; historisch erklärt sich das daraus, daß die Juden als Volk nicht glaubten; aber in letzter Linie geht es auf den Heilsplan Gottes zurück. — 2. „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht.“ Die Botschaft Jesu sei konkret, auf die Juden bezogen, eschatologisch gewesen; dafür sei die Lehre von den letzten Dingen und die Askese eingetreten. Die Urgemeinde in Jerusalem sei noch nicht Kirche gewesen, weil sie noch geschwankt habe, auf die Prärogative Israels und auf „das Reich“ zu verzichten und sich für die Kirche zu entscheiden. Diese Entscheidung sei erst in der Zeit zwischen dem Apostelkonzil und der Abfassung von I Kor. erfolgt. P. kommt so dazu, die Pfingsterzählung, die nach ihm den Bruch der Zwölfe mit der jüdenchristlichen Eschatologie darstellt, nicht in ihrer historischen Stellung zu belassen, sondern sie als „prophetisch“ und „proleptisch“ zu erklären. — Das erscheint mir unnötig; die Apostel wuchsen in ihre Aufgabe, die ihnen von Christus und dem Pneuma von Anfang an gestellt war, erst allmählich hinein. Richtig ist, daß die Kirche in der ausgebildeten Form, besonders Hierarchie und Recht, erst notwendig wurden, als das Kommen des Herrn sich verzögerte. — 3. „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die zwölf Apostel im heiligen Geiste berufen sind und aus dem heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben.“ Daraus folgt nach P., „daß Jesus weder unmittelbar die Kirche gestiftet, noch daß er selber die Ämter in der Kirche eingesetzt hat. Jesus hat den Juden das Reich, er hat jedoch nicht den Heiden die Kirche gepredigt. Niemals ist sodann weiter in der Kirche — auch in der katholischen nicht — behauptet worden, Jesus habe Bischöfe eingesetzt, Priester geweiht usw. Die Hierarchie der Kirche führt sich vielmehr auf den in den zwölf Aposteln wirksamen heiligen Geist und nicht unmittelbar auf Jesus selber zurück.“ Der Ausdruck „die Zwölfe“ gehöre zum messianischen Reich, die „zwölf Apostel“ dagegen zeigten die Hinwendung zu den Heiden an. Die „Zwölfe“ hätten ihre Gewalt von dem auf der Erde im Fleische weilenden Jesus unmittelbar auf Grund von rechtlicher Delegation empfangen, die „zwölf Apostel“ aber kraft einer Berufung des heiligen Geistes. Die „Zwölfe“ gehörten der Rechtsordnung an, die „Apostel“ der charismatischen. Tatsächlich seien jene mit diesen identisch; es hätte aber auch anders sein können. Die Kirche hätte sich dann auf „Aposteln“ aufgebaut, die nicht zu den „Zwölfen“ gehört hätten, also zunächst Paulus und Barnabas. Die Kirche baue sich aber auf den „Zwölfen“ und nicht auf dem Apostel Paulus auf. Ihm fehle die Legitimität. Dadurch, daß die Zwölfe dem hl. Geiste geglaubt haben, hätten sie die Verbindung zwischen den Juden und den Heiden, zwischen dem „Reich“ und der Kirche, zwischen „dem Recht“ und dem hl. Geiste hergestellt; so das A. T. in die Kirche gebracht usw. Wahre Kirche sei nur dort, wo beides sich findet: Die Legitimität in Rechtsnachfolge „der Zwölfe“, die sich unmittelbar vom Herrn herleitet, und ein Glaube, der, wie bei „den zwölf Aposteln“, genötigt ist auf Grund des hl. Geistes selbständige Entscheidungen zu treffen. „Ich bin daher der Meinung, daß eine Kirche ohne apostolisches Kirchenrecht und ohne die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen, überhaupt als Kirche nicht angesprochen werden kann.“ So sehr wir diesem Satze zustimmen, so scheint mir doch die vorausgehende Beweisführung mit ihren oft überspitzten Formulierungen nicht immer stichhaltig zu sein. Der Bruch zwischen dem Königreich Gottes, das Jesus predigte, und der Kirche ist nicht so tief, wie P. es darstellt. Auch darf nicht ein so wesentlicher Unterschied zwischen Jesus und dem Pneuma gemacht werden. Von der schweren Entscheidung, die Gott den Zwölfen zugemutet habe, wissen wir nichts; wir wissen nur, daß, wie oben schon gesagt wurde, die Apostel Zeit und göttliche Leitung brauchten, bis sie die Katholizität der Kirche voll begriffen und durchführten; hier liegt ja gerade die ungeheure



Bedeutung des hl. Paulus. Die rechtliche Delegation der Zwölfe wurde vom Herrn nach der Auferstehung, also dem pneumatischen Herrn, durch die Verleihung des Pneumas bestätigt und so erst für die Kirche grundlegend, wie auch heute noch der kirchliche Amtsträger dies erst durch die Weihe im eigentlichen Sinne wird. Paulus ist ebenso Fundament der Kirche wie die andern Apostel, wie er selbst sagt, jene sei aufgebaut „auf dem Fundament der Apostel und Propheten“, wobei er sich selbst nicht ausschloß. Die römische Kirche beruft sich noch heute auf die *auctoritas beatorum apostolorum Petri et Pauli*. Das Kirchenrecht stammt nicht aus dem Judentum, sondern aus der Kirche selbst, die als sichtbare Gesellschaft seiner bedarf, bis der Herr kommt. Es steht daher nicht im Gegensatz zum Pneuma, sondern ist von diesem durchdrungen und stützt es. Die Formel, auf die P. sich beruft: „Es hat dem hl. Geiste und uns gefallen“, drückt gerade die Vorherrschaft des Pneumas auch bei der Betätigung der kirchl. Autorität klar aus. Das Pneuma spricht durch diese. Wenn P. S. 14 meint, die Formel sei der Beschlußformel der antiken Polis *ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ* nachgebildet und drücke deshalb Anspruch auf Herrschaft aus, so liegt doch nur eine formelle Ähnlichkeit vor, der gerade das Wesentliche, die Berufung auf eine nicht juristische Macht, fehlt. Es geht daher wohl zu weit, wenn P. sagt, die Abwendung vom jüdischen Reichsbegriff habe notwendig eine Hinke zum *πόλις*-Begriff der Antike in sich geschlossen und dadurch habe sich das Wort *ἐκκλησία* zum t. t. für „Kirche“ entwickelt. Die profane *ἐκκλησία* der Antike ist „die zum Vollzug von Rechtsakten zusammen-tretende Versammlung der Vollbürger einer *πόλις*. Man könnte in analoger Weise die christliche *ἐκκλησία* die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen zusammen-tretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt nennen“. Von einer solchen Auffassung ist aber in den altchristl. Quellen nichts zu finden, und sie drückt sicher nicht das Wesen des christl. Kultes aus, auch wenn dieser von der Autorität geführt wurde, was aber nicht immer eine rechtliche Autorität besagte; denn es stimmt nicht in jeder Weise, wenn P. sagt: „daß die Leiter der Kultversammlungen durch die Handauflegung der Apostel legitimiert waren“; waren es doch im Anfang nicht selten Propheten. Die Überschätzung der rechtlichen Seite führt dann zu folgenden Sätzen: „Der Kult, den sie [die Kirche] feiert, ist ein öffentlicher Kult und keine Mysterienfeier, und er ist eine pflichtmäßige öffentliche Leistung, eine *λειτουργία*, und nicht eine vom freiwilligen Ermessen abhängende Initiation.“ P. nimmt hier wohl „Mysterienfeier“ und „Initiation“ in einem von dem gewöhnlichen abweichenden Sinne; denn die alte Kirche wird nicht müde, ihren Kult Mysterium und Initiation zu nennen, womit sie zugleich sagt, daß ihr Kult nicht bloß Rechtsakt, sondern eben zunächst göttliche Heilstat in ritueller Vergegenwärtigung und Einweihung in göttliches Leben ist. Es wird der Klarheit dienen, den kirchlichen Sprachgebrauch festzuhalten. Gewiß ist der kirchliche Kult kein Konventikelwesen, aber er ist dogmatisch und disziplinär Mysterienfeier; zu ersterem siehe u. a. oben S. 145 ff.; zu letzterem vgl. etwa, wie das Konzil von Sardica (bei Athanas., *Apol. c. Arianos* 46) aus der Anwesenheit von Katechumenen schließt, daß keine Mysterien gefeiert worden seien: *ὡς ἀπὸ τοῦτον φαίνεσθαι μηδὲν γιγνέσθαι τι τῶν μυστηρίων, διὰ τὸ τοὺς κατηχουμένους ἔνδον εἶναι* . . . Gut sagt Anm. 20: „Daß die Bürger der Himmelsstadt im Kult zusammenzutreten, hat zur Folge, daß der Liturgie auf der Erde eine Feier im Himmel korrespondiert. Die Entsprechung von himmlischer und irdischer Liturgie in den alten Messen ist keine phantastische Erfindung, zur 'Ausschmückung' des Gottesdienstes, sondern vielmehr ein notwendiger Bestandteil der Liturgie, der im Wesen des Kirchenbegriffs selber beschlossen ist.“

[13]

Chr. Panföeder OSB, *Das Überpersönliche in der Liturgie* (Liturgia I 4 [Mainz 1928]) will die Frömmigkeit der Lit. im objektiven Sinne, u. zw. im Verhältnis zum menschlichen Träger, behandeln. So weist er denn erst nach, daß jene dem Über-



persönlichen, Objektiven ein weites Wirkungsfeld einräumt. Es geht auf 4 Hauptquellen und Hauptformen zurück, auf das *Amtliche*, *Gemeinsame*, *Fremde* und *Göttliche*. Das *A.* bewirken die gottbestellten Liturgen. Somit baut die Lit. auf dem Gottmenschen auf. Darum tritt das Persönliche zurück, ohne auf Kosten des Überpersönlichen unterdrückt zu werden. Das *Gemeinsame* der Lit. verursachen die die Liturgie Mitfeiernden. P. unterscheidet dabei eine doppelte liturg. Gemeinschaft: die der Gesamtkirche und die der Einzelkirchen, die also wieder in Christus als dem Haupt zusammengefaßt werden. Ein doppeltes Wohl strebt die liturg. Gemeinschaft an, das des Ganzen und das des einzelnen. Das *Fremde* der Liturgie ergibt sich aus dem Einfluß, den die jüd., hellenist., latein. Kulturwelt auf die Ausgestaltung der Lit. genommen hat. Das *Göttliche* rührt von Gott her. Nicht nur, daß die L. einen so großen Gottesbegriff lehrt, in Christus, in der Kirche, in den Heiligen das Göttliche so betont, hebt P. hervor, sondern daß dieses Göttliche in der L. und durch sie vermittelt wird. — Anzuerkennen ist, daß P. in der L. immer und überall das Leben und Wirken Christi und seiner Kirche sieht und hervorhebt. „Die Frömmigkeit der L. ist darum nicht einer von den vielen gangbaren Wegen zum Himmel, sondern der eine, von Gott gebaute und vorgeschriebene, der sicher zum Heile führt“ (S. 58). Um so weniger sind P.s Ausführungen anzufechten, als er sie immer mit charakteristischen Aussagen aus der Väterwelt belegt. A. Gr. [14]

R. Plus SJ, *In Christus Jesus. — Christus in unsern Brüdern*. Übertr. von M. Schwarz (Regensburg 1927). Beide Bücher wurden bereits nach ihrer ersten französ. Ausgabe im Jb. 6 Nr. 9 f. günstig besprochen. Nachdem sie nun in deutscher Übers. erschienen sind, soll auch hier noch einmal bes. hervorgehoben werden, daß man vor allem vom liturg. Standpunkte aus solche Bücher freudig begrüßen muß, die, wie die vorliegenden, mit Entschiedenheit den Versuch wagen, das ganze Leben der Christen bewußt auf deren Wesensverbundenheit mit Christus aufzubauen. Damit machen sie eine rühmliche Ausnahme, man kann wohl sagen, in der ganzen modernen asketischen Literatur, die es leider fast durchwegs übersieht, daß es für das geistliche Leben des Christen gar keine andere Grundlage geben kann als seine Zugehörigkeit zum mystischen Leibe Christi. Denn der Christ kann nur durch Christus die Gnade Gottes erlangen und zu Gott kommen. „Durch Christus“ aber heißt: als Glied Christi, oder, was dasselbe ist, als Glied der Kirche, der hl. Gemeinschaft. Je näher er daher Gott kommen, je mehr er in der ihm wesensgemäßen Vollkommenheit voranschreiten will, desto mehr muß er bewußt hineinwachsen in den mystischen Leib Christi, aus ihm und für ihn leben. Nie sollte die Seele sich allein und einsam Gott gegenüber sehen, sondern immer als begnadigtes Glied Christi und seiner Kirche. Mit dieser Idee ist nirgends so entschieden Ernst gemacht worden wie in der Liturgie, ja diese ist die eigentliche Lebensbetätigung, die organische Selbstentfaltung und Auswirkung des mystischen Leibes Christi. Wer bewußt als Glied Christi leben will, muß in und aus der Liturgie leben. — Je mehr man sich in diesen Sachverhalt eindenkt und einlebt, desto mehr Wünsche bleiben bei der Lektüre der vorliegenden Bücher — bei aller Anerkennung ihres Wertes — noch unerfüllt. Wohl werden Liturgie und Sakramente, bes. Taufe und Eucharistie, für die Bedeutung des Lebens in Christus weitgehend gewürdigt, aber noch zu wenig liturgisch, als Mysterien, erfaßt, wie es dem mystischen Leibe Christi als dem Urmysterium entsprechend wäre; sie treten daher in ihrer Wesensfunktion trotz allem noch zu wenig hervor. Das hängt wohl damit zusammen, daß der Verf. den ganzen Sachverhalt noch zu sehr aus der Vorstellungswelt des modernen, subjektiven, bald einseitig gefühlsmäßig, bald intellektualistisch eingestellten Andachts- und Frömmigkeitswesens schaut. So bezeichnet er z. B. die Herz Jesu-Andacht als den Mittelpunkt der — seinem Thema gemäßen — Heilandsverehrung (*In Christus Jesus* S. 37 ff.). Vgl. auch das S. 64 f. über die Andacht zum hl. Geist Gesagte. Der Begriff des Pneuma wird nicht im Sinne des hl. Paulus dargestellt, sondern auf die

dritte Person der Trinität beschränkt. Infolgedessen erscheint die Lebensfunktion des mystischen Leibes, dessen Lebenselement das Pneuma ist, nicht in ihrer organischen Einfachheit und wird kompliziert. Möge die Berücksichtigung dieser Mängel bei einer neuen Bearbeitung den Wert der Bücher erhöhen! Voraussichtlich wird in nicht allzu ferner Zeit ein Büchlein erscheinen, das dasselbe Thema ganz im Sinne des Mysteriums behandeln wird.

Die Übersetzung ist vorzüglich gelungen. Nur wird auch hier, wie so oft in der liturg. Literatur, das Wort „versinnbilden“ statt „versinnbildlichen“ gebraucht (vgl.: bilden — verbilden — verbildlichen). S. Str. [15/16]

**D. Considine SJ**, *Frohes Gehen zu Gott*. Autoris. Übertr. aus dem Engl. (München o. J. [1927]). Das liebenswürdige Büchlein berührt sich, wenn es auch kaum von Liturgie spricht, doch durch die Empfehlung der Einfachheit im geistlichen Leben und durch die Betonung der Gnade eng mit dem Geiste des liturg. Gebetes. Das Original erschien unter dem Titel *Delight in the Lord* London 1926. [17]

**F. Murawski**, *Des hl. Geistes Werk im Menschenherzen* (Kaldenkirchen 1925) sieht „das Heil unserer Zeit allein in der Andacht zum hl. Geist“ und gibt zu diesem Zweck einige Betrachtungen. Wir würden ihm gerne zustimmen, wenn er mit dieser Andacht die lebendige Teilnahme am liturg. Gottesdienste der Kirche meinte, durch den der hl. Geist beständig mitgeteilt und das ganze Leben zu einem Leben im hl. Geiste wird. Davon wird jedoch nichts erwähnt. S. Str. [18]

**Ehrh. Drinkwelder OSB**, *Die Bedeutung der Liturgie für Missionär u. Mission* (Lumen Caecis [St. Ottilien 1928] 78—83). Dieser Artikel der dem Erzabt N. Weber OSB zum silbernen Abtsjubiläum von seinen geistigen Söhnen gewidmeten Festschrift bringt viel Anregung für die Auswertung der Liturgie im Dienste der Heidenmission. Er zeigt, wie von der Lit. aus das Seelenleben des Missionärs wie auch die ganze Missionsarbeit geformt werden soll. „Es handelt sich bei der kath. Missionstätigkeit nicht bloß darum, eine neue Lehre zu verkünden und sittl. Grundsätze durchzuführen, sondern vor allem darum, die Grenzen des lit. Lebens, wie es sich in der kirchl. Gemeinschaft auswirkt, zu erweitern. Der kath. Missionär ist Liturge.“ Die L. verbindet ihn mit der Mutterkirche und der Heimat. Dadurch wird in ihm das Bewußtsein wachgehalten, daß er der weltumspannenden Einheit der Kirche angehört. Der Miss. sollte gelernt haben, sein persönl. geistiges Leben auf die Lit. aufzubauen; die lit. Bücher sollten sein Seelenführer sein. Die Missionsgedanken, wie sie die L. durchziehen, zeigen ihm, wie Christus und die Kirche die Mission wollen. Der Missionär muß vor allem die Lit. den Völkern bringen. Er muß sie deshalb in ihrem Werden und Wesen verstehen, um Wesentliches von Sondergebräuchen scheiden zu können. „Der Miss. hat kein Recht, solche heimatl. Gebräuche einfach auf einen fremden Boden zu verpflanzen. Er muß die einfachen und wesentl. Elemente der Lit. herausheben, und ohne kirchl. Vorschriften zu verletzen, die Lit. dem neuen Volke in seiner einfachsten Form bieten.“ Die Mission hat gegenüber der Lit. eine dreifache Aufgabe: die Katechumenen zur Teilnahme an der Lit. vorzubereiten, das lit. Leben der Neuchristen zu pflegen und die aus der Lit. gewonnenen Kräfte in der christl. Lebensführung wirksam zu machen. Ziel muß sein, die Lit. innig mit dem Volkstum zu verbinden, damit sie nicht als etwas Fremdes empfunden werde. Der Katechumenenunterricht sollte nach dem Muster der alten Kirche als Vorbereitung auf die Teilnahme am euch. Opfer gestaltet werden. Was D. sagt über die anschauliche Art des Unterrichtes an Hand der Lit. anstatt abstrakter Formeln, ist sehr beachtenswert; ob jedoch die Übertragung des altkirchl. Kat.-Unterrichtes auf unsere neuzeitl. Verhältnisse in allem erfolgreich wäre, ist sehr fraglich. Für die Pflege des lit. Lebens der neuen Gemeinde wird der Grundsatz aufgestellt: Möglichste Tiefe verbunden mit möglichster Schlichtheit. Mittelpunkt des christl. Lebens ist das Opfer; zur äußeren und inneren Anteilnahme daran muß sie erzogen werden. Opfergesinnung ist zu wecken; an vorhandene

Opfergedanken ist anzuknüpfen. Die äußere Teilnahme am Opfer muß möglichst aktiv gestaltet werden; auch für die Mission gilt als Ziel: Die Messe beten. Vom gemeinschaftl. Opfer aus fließen die Ströme übernatürlichen Lebens in den Alltag durch Sakramente und Sakramentalien. Auch der tiefste Sinn des Stundengebetes als Weihe des Tages durch das Gebet im Anschluß an das natürl. Licht- und Dunkelwerden könnte den Neuchristen erschlossen werden. So leitet die Lit. Tag für Tag das übernat. Leben in die neue Christengemeinde und löst sie immer mehr von der heidnischen Umklammerung.

R. E. [19

**Joh. Thaurén SVD**, *Die Akkommodation im kath. Heidenapostolat* (Missionswissenschaftl. Abh. u. Texte hg. v. Schmidlin. Heft 8 [Münster i. W. 1927]). Der Verf. hat in gründlicher und sachkundiger Weise diese für die Missionstätigkeit so wichtige Frage nach der grundsätzlichen, prakt. und geschichtl. Seite hin behandelt. Dabei wird auch über Lit. gehandelt, bes. bei der sprachl. und relig. Akk. Bei der sprachl. nimmt die Kultsprache eine besondere Stellung ein. So selbstverständlich es ist, daß der Miss. die Sprache des Landes lerne, um den Religionsunterricht in der Sprache des Volkes geben zu können und in die Eigenart des Volkes hineinzuwachsen, so bestehen doch für die Kultsprache, als sakrale Sprache, eigene Gesetze und Rücksichten, die wohl mehr hätten betont werden können, obwohl Verf. gut die Gründe zusammenstellt, die für die einheitt. lat. Kultsprache zu nennen sind. Wir erfahren dann, daß Rom, Orientalen und Slaven ausgenommen, keine Zugeständnisse gemacht hat, obwohl von Missionären mehrmals diesbez. Versuche gemacht wurden. Schon Joh. de Monte Corvino hat die Messe im lat. Ritus in der mongol. Sprache gefeiert. P. Trigautius SJ machte den Versuch, das Chinesische als Kultsprache einzuführen; ein Dekret von 1615 genehmigte es; aus bisher noch nicht aufgeklärten Gründen ist es jedoch nicht ausgeführt worden. Bei der unterdessen errichteten Propagandakongregation blieben derartige Versuche ergebnislos, obwohl es nicht auf Änderung des Ritus abgesehen war. In neuerer Zeit hat man keine Versuche in dieser Richtung mehr gemacht. Auch in bezug auf manche Zeremonien, die bei manchen Völkern wegen der Auffassung kaum durchführbar sind, hat Rom keine Zugeständnisse gemacht; so z. B. bei der Fußsalbung bei der hl. Ölung, die für chinesische Frauen unerträglich ist, an der man aber trotzdem bis zum Erscheinen des C. J. C. festhalten mußte. Solche an sich kleine Dinge können doch große Hemmnisse sein für die Missionierung. Es wird mit dem auf dem Trident. einsetzenden Streben nach vollständiger Gleichheit der Liturgie zusammenhängen, wenn die Bedürfnisse der verschiedenen Missionsländer keinen Einfluß auf das Rituale nehmen konnten. Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, wo Ritualien für die Missionsländer dem Genüge tun. In manchen Missionen hat man schon mit der Christianisierung verschiedener Landessitten begonnen, welche die Grundlage für solche Missionsritualien abgeben könnten, in denen auch die Landessprache mehr berücksichtigt werden könnte. Kurz sei noch hingewiesen auf die Aufgaben, welche die kirchl. Kunst besonders in Kirchenbau und Kirchengesang zu lösen hat, um so das Christentum immer mehr ins Volk hineinzuwachsen zu lassen, ohne Volkstum und oft alte und hohe Kultur unnütz zu zerstören. So gibt uns das Werk Perspektiven, in denen uns die Liturgie wirklich katholisch, allumfassend erscheint. Wenn auch dem Volkstum ein gewisser Einfluß auf die Lit. nicht abgesprochen werden soll, so seien damit nicht Bildungen von Sonderliturgien befürwortet. Wir glauben vielmehr, daß der Rahmen der röm. Lit. nicht gesprengt zu werden braucht, um berechtigten Wünschen des Volkstums nachzugeben, wie wir auch überzeugt sind, daß die röm. Lit. jedem Volke viel zu geben hat, daß ferner jedes Volk nichts von dem Kostbaren verlieren wird, sondern es erst wieder ganz gewinnen und für immer besitzen wird, wenn es sich ganz der Lehre und der Lit. der allumfassenden Kirche hingibt.

R. E. [20



*Neue religiöse Wege des russischen Geistes* hg. von L. Berg (Russisch; Mainz 1926)<sup>1</sup>. „Die russische Religion, wenn dieser Terminus den Volksglauben und die Liturgie bedeutet, ist vollkommen orthodox und katholisch.“ W. Solowjew<sup>2</sup>. Wo ist der wahre Weg zur kirchlichen universellen Einheit? Ist dieser Weg alt oder neu? Ein wahrer Weg d. h. ein dem Worte Christi selbst würdig entsprechender Weg zur universellen und freien Einigung muß dem Geiste Christi entsprechen. Dieser Weg muß frei und universell sein, frei, weil das Mysterium der Gottmenschheit Christi auf der freien (freiwilligen) Unterwerfung seines menschlichen Willens unter den göttlichen beruht, universell, weil Christus selbst als Urbild der kirchlichen, apostolischen Universalität (seinem Wesen nach) keine äußeren Grenzen kennt. Die Verwirklichung dieser Bedingungen der wahren kirchlichen Einheit (der freien Universalität) braucht und sucht den Geist der Weisheit und des inneren christlichen Friedens. Die Erfüllung dieser Bedingungen betrachtete W. Solowjew selbst während seines ganzen Lebens als *condicio sine qua non* der wahren, freien, universellen Theokratie auf Erden. Dieser wahre Weg ist zugleich alt und immer neu. Er ist alt, wie das hohepriesterliche Gebet Christi, und immer neu, weil kein menschlicher Versuch, das Gebot dieses Gebetes zu erfüllen, ein letzter Versuch sein kann. Der Weg zur „freien Theokratie“ W. Solowjews ist zugleich alt und neu. Er ist alt, weil Solowjew die erste Stufe der Erfüllung derselben in der erhabenen Persönlichkeit und Lehre des hl. Papstes Leo I. d. Gr. fand; er ist neu, weil die letzte Erfüllung derselben (nach W. S.) nur der letzte Tag mit sich bringen kann...<sup>3</sup>.

Die positive Seite des Versuchs von Prof. L. Berg besteht in seiner Ahnung von der Bedeutung der Persönlichkeit und der Lehre W. Solowjews. In seinem Einleitungsaufsatz faßt er seine Gedanken über den Weg zur kirchlichen Einheit des christlichen Westens und Ostens zusammen. Der Geist der Versöhnlichkeit und des Wohlwollens ist ihm eigen. Die Hauptsache jedoch ist, daß die Frage, welchen Weg zur Einheit Solowjew selbst für den besten Weg hielt, nicht gelöst wird. Aus den Bekenntnissen der drei russischen Konvertiten (M. Andrejew, N. Lappo-Danislewskaja und L. Strachowski), die mit der Vorrede Bergs eine Einheit zu bilden suchen, folgt, daß dieser Weg („neue Weg“) ausschließlich in der sog. „Konversion“ bestehe. Diese Überzeugung ist jedoch nicht mit dem Standpunkte W. Solowjews identisch<sup>4</sup>. Deshalb ist die Erwähnung des Namens

<sup>1</sup> Die Schriftleitung erteilt zu diesem Werke dem bekannten orthodoxen Theologen das Wort, ohne sich im einzelnen mit seiner Anschauung zu identifizieren.

<sup>2</sup> *L'univers* 18. IX. 1888: „Antwort auf die Korrespondenz aus Krakau.“

<sup>3</sup> Was kann der Ausdruck „der neue Weg“ in bezug auf den Standpunkt W. Solowjews bedeuten? Das Neue als das Innerlich-Bessere oder das Äußerlich-Spättere? Es besteht das „Ewig-Neue“ und das Zeitlich-Neue (d. h. das Zeitlich-Nähere). W. Solowjew schuf seine eigene mystische Zeitphilosophie, indem er in den drei Dimensionen der Zeit die Spiegelung der drei Hypostasen der Trinität in dem diesseitigen Strome des universellen Lebens sah und die drei Grundprinzipien der an sich ewigen Theokratie (ewig-neuen), die priesterliche, die königliche und die prophetische Würde derselben, mit der Vergangenheit (Vaterschaft), Gegenwart (Sohnschaft) und der Zukunft (Einheit der beiden ersten im hl. Geiste) der Zeitlichkeit zu verbinden suchte.

<sup>4</sup> Der persönliche Freund und Schüler W. Solowjews und einer der besten Kenner seiner Lehre, der hervorragende russische Schriftsteller E. Trubetzkoy, sagt: „Aus den gedruckten Werken Solowjews ist bekannt, daß er den individuellen Übertritt aus der Orthodoxie zu dem römischen Katholizismus und die äußere Union nicht nur als unnütz, sondern sogar als schädlich betrachtete. Diese Überzeugung war bei ihm mit dem Wesen seiner Auffassungen von der Kirchenfrage verbunden.“ (Vorrede von E. Trubetzkoy zur russischen Ausgabe der Schrift *Der hl. Wladimir*). Wir persönlich meinen, daß bei W. Solowjew in der Frage der Kircheneinheit



W. Solowjew durch M. Andrejew bei der Motivierung seines Übertritts (Konversion) kaum glücklich. Er sagt: „Die russische Kirche verlor für mich jede Bedeutung schon deshalb, weil ich selbst zu kosmopolitisch wurde“ (S. 65). Die Ursache liegt hier also nicht in der russischen Kirche, sondern in der Seelenstimmung des russischen Konvertiten. W. Solowjew war ein entschiedener Gegner des Kosmopolitismus; für ihn besaß die „innere Perle“ der russischen Kirche einen absoluten Wert, und er machte einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem internationalen Kosmopolitismus und der kirchlichen übernationalen Universalität („Wselewskostj“). Er bekämpfte mit der gleichen Festigkeit sowohl die Einseitigkeit des Panslawismus wie auch die des Panlatinismus und sah die Bedingung des Fortschritts in der Gleichberechtigung des östlichen Platonismus mit dem westlichen Aristotelismus. Die Behauptung von L. Strachowski: „Ich bekenne den Ausgang des hl. Geistes vom Vater, nicht vom Sohne“ (S. 119) steht mit der Auffassung Solowjews im Widerspruch, weil er durchaus kein Gegner der *filioque* war. W. Solowjew sagt in seinem „Credo“ ganz deutlich: „Als Mitglied der ehrwürdigen, griechisch-katholischen Kirche . . . anerkenne ich usw.“ Diese Worte seines Glaubensbekenntnisses bei seiner eigenen Vereinigung mit der apostolischen, katholischen Kirche sind unbedingt maßgebend. Diese Behauptung L. Strachowskis steht zugleich mit seinem eigenen Bekenntnis „Ich bin ein orthodoxer Katholik“ im Widerspruch.

Es ist unsre angenehme Pflicht zu sagen, daß Berg selbst seinen Standpunkt weiter zu vertiefen und zu begründen sucht und daß er auf diesem Wege schon einen unzweifelhaften Fortschritt erreicht hat. In seinem neuen Sammelbuche *Ex oriente* (ebda 1927), das vielmehr von dem wahren Geiste der christlich-irenischen Objektivität und Universalität erfüllt ist, präzisiert er seine Auffassung von der kirchlichen Einheit, indem er dem Standpunkte W. Solowjews gewissermaßen näherzustehen scheint.

Dieses Sammelbuch ist als eine sorgfältige, parteilose und vielseitige Auswahl und organische Zusammenfügung von sehr bedeutenden Materialien (sowohl vom Osten wie auch vom Westen) zur Frage der kirchlich-universellen Einheit ein wahres Meisterwerk<sup>5</sup>.

L. Kobilinski-Ellis (Locarno-Monti). [21]

H. Leser, *Das pädagogische Problem in der Geistesgeschichte der Neuzeit*. II. Bd. *Die deutsch-klassische Bildungsidee* (München u. Berlin 1928). Dieses Werk

(wie fast in allen Grundfragen seiner Weltanschauung) das Maßgebende viel mehr in seinen Taten als in seinem bloß theoretischen Standpunkt (seinen Worten) bestand. Er selbst wählte entschieden den Weg der Union (sowohl der inneren wie auch der äußeren), und er schuf jene klassische *formula sacra* (sein „Kredo“) dieses Weges, die wohl die einzige vollkommene Formulierung der Sache, der Union mit dem römisch-apostolischen Zentrum der christlichen Welttheokratie für alle östlichen Christen, bildet. Er bewahrte zugleich lebenslang die intimen, aktiven geistigen Beziehungen zu einigen bedeutenden, tief überzeugten russischen Konvertiten. Praktisch vertrat Solowjew den Standpunkt des Primates der Union (innerlichen und zugleich äußerlichen Union) vor der Konversion, während er eine jede Form der bloß äußerlichen Union unbedingt verurteilte. Ich bin überzeugt, daß die beste Lösung dieser wichtigen Frage, welche in unseren Tagen durch den sehr bedeutenden Führer und Schriftsteller Dom L. Beauduin (siehe seine wahrhaft irenische Interpretation der Enzyklika *Mortalium animus* und seinen Aufsatz *Union et Conversion* im *Irenikon*) gegeben ist, keine mit dem Geiste der Lehre und dem „Kredo“ Solowjews unvereinbare Lösung ist.

<sup>5</sup> Weil ich selbst ein Mitarbeiter dieses Sammelwerkes bin, ist es mir kaum möglich, die detaillierte Kritik über die verschiedenen Beiträge hier zu geben. Das Sammelbuch *Ex Oriente* ist mit dem Almanach *Christi Reich im Osten* [s. Jb. 6 Nr. 462] und mit der Zeitschrift „West-östlicher Weg“ geistig verwandt. [Eine genaue Besprechung von *Ex Or.* wird Jb. 9 bringen.]

ist deshalb für uns von grundsätzlicher Bedeutung, weil es das pädagog. Problem gleichsam fest und sicher in eine geschlossene und allseitige Darlegung der Gesamtgeistesgeschichte jener Zeit und ihrer Strömungen einbettet und weil es uns an der Hand der pädagog. Theorie durch alle geistigen, auch religiösen Bezirke des Neuhumanismus, der „ästhetischen Erziehung“ Schillers, der Persönlichkeitsbildung Goethes und des Humboldtschen Humanitätsideals geleitet. Eine Auseinandersetzung der Liturgiewissenschaft mit dem Geist des 19. Jh. darf an dieser grundlegenden Arbeit nie vorübergehen. Ich erwähne z. B. nur S. 234 ff.: „Der Bruch zwischen Natur und Geist“ oder S. 336 ff.: „Das objektive Menschentum und das Individuum.“ Um was geht es dann auch der liturg. Erziehung als um diese Polarität?

A. M. [22

Abt Hldef. Herwegen OSB, *Christliche Kunst und Mysterium* (Aschendorffs zeitgem. Schriften 19. Münster i. W. 1929). Das an Umfang kleine, aber an Gedanken um so reichere Werkchen will in Weiterführung der in *Kirche und Seele* (1926, siehe Jb. 6 Nr. 3) ausgesprochenen Gedanken einige Betrachtungen vorlegen, „die das Verständnis und die Verwirklichung einer kirchlichen Gemeinschaftskunst“ aus dem Geiste des kirchlichen Mysteriums „vorbereiten sollen“. Abt H. geht davon aus, daß die Umschaffung der antiken Welt durch die christliche Seele in der Kunstübung sich dahin auswirkte, daß gegenüber der formalen Kunst der Antike jetzt der Inhalt den Vorrang erhielt. Geistiger Mittelpunkt des Lebens der ersten Christen war das Kultmysterium. Der Reichtum des neuen Lebens fand seinen Ausdruck in der Kunst. Deren „äußere Form war die der Zeit, neu aber war der Inhalt“. Die Idee wurde zum Strukturprinzip christlicher Kunsttätigkeit. Die christozentrische Auffassung von Welt und Leben, der Primat des Geistigen und Seelischen schufen einen neuen Begriff der Kunst, für den der Symbolcharakter wesentlich ist. Hier liegt die Berührung der Kunst mit den Mysterien. Letztere sind „Symbole, die das in der übernatürlich-göttlichen Ordnung wesentlich und wirklich sind, was sie in ihrer äußern natürlichen Erscheinungsform andeuten. Aber auch die christlichen Bilder sind Symbole, jedoch — wenigstens in der abendländischen Kirche — nur hinweisende. Es ist zwar mehr als wahrscheinlich, daß auch die Katakombenbilder noch einen Nachklang von Gegenstandssymbolik bewahrt haben. Bevor aber hierüber eingehende Untersuchungen vorliegen, wird man sich dabei genügen lassen müssen, sie als Sinnbilder zu deuten, die auf die höheren Symbole der Mysterien hinweisen sollen“. „Ihre gemeinsame Inspiration ist . . . im Kultus zu suchen, der die wirkliche Mitte alles frühchristlichen Lebens war . . .“ Abt H. wendet sich dann gegen P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst* (München 1927; s. unten Nr. 213, und dazu J. P. Kirsch, unten Nr. 215) und beweist im einzelnen den Symbolcharakter der Katakombenbilder, weist auch auf die allegorisch-heilsgeschichtliche Erklärung der hl. Schrift hin. Das Bedürfnis nach Illustrierung des hl. Textes, das erst von der frühmittelalterlich-germanischen Welt voll empfunden wurde, darf man nicht den Christen der Katakombenzeit zuschreiben. Bestätigt wird das durch einen Blick auf die Kunst des christlichen Ostens, der die Fühlung mit der Frühzeit viel mehr als das Abendland bewahrt hat. Deren Bilder im Kirchenraum „sind Darstellungen der Mysterien, ja sie sind selbst Mysterien, Vergewärtigungen des Heiligen, Göttlichen“. „Das Sichtbarwerden des Mysteriums im Bilde übt die Wirkung eines Mysteriums, d. h. eine quasi sakramentale Gnadenwirkung aus . . .“ Die das Leben und Leiden Christi wiedergebenden Nebenbilder um den Pantokrator sollen „nicht etwa das historische Leben Jesu wiedergeben, sie sollen vielmehr . . . die Fülle des einen Ur-Mysteriums: Christus in seinem Erlösungswerke, aussprechen.“ — Die abendländische Kunst strebte demgegenüber seit dem Hochmittelalter nach der menschlichen Erfassung des geschichtlichen Vorgangs und dessen psychologischer Durchdringung. Abt H. zeigt das an der Entwicklung des Abendmahlsbildes. „Die überirdische und unausschöpfbare Tiefe des Mysteriums . . .

ging verloren.“ — Die Schlußworte weisen darauf hin, daß die Frage nach Wesen und Aufgabe der Kunst ebensosehr eine Frage der Religion ist. Wenn die Eigenart der byzant. Kunst als „zur Ruhe gebannte Kraft, Dynamik innerhalb einer Statik“ gekennzeichnet worden ist, so kann man dasselbe von der Mysterienfeier sagen. In der tieferen Erfassung der Liturgie liegt also ein starker Impuls zur Selbstprüfung für die abendländische kirchl. Kunst. [23]

**G. Haupt, Rituelle Kunst** (Sonderdruck aus den Soncino-Blättern. Beiträge z. Kunde des jüd. Buches, hg. v. d. Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüd. Buches. Berl. 1927, 117—120). Bericht über die Tätigkeit des Offenbacher Prof. Rud. Koch auf jüdisch-rituellem Gebiet, wie sie sich auf der Darmstädter Ausstellung „Schrift und Handwerk“ zeigte: Sederschüssel, Kanne und Becken für Handwaschung, der Kelch des Propheten Elias, illustrierte Hss. der Haggada und des Psalters, 2 Schriftteppiche mit dem Tischdank usw. in handgesponnenem Leinen. — Apotropäische, geheimnisvolle Kraft der Signaturen von K. wieder aufgegriffen und durch Niederschrift mit breiter Feder wieder zur Geltung gebracht. — Die Bedeutung handgeschriebener heiliger Bücher im Judentum lebendig geblieben. — Vgl. dazu den Führer durch die Ausstellung der Offenbacher Schreiberwerkstatt im hess. Gewerbemuseum zu Darmstadt Jan.—Apr. 1927: *Schrift und Handwerk, Ein Beitrag zu den künstlerischen Fragen der Gegenwart* (gedr. b. Klingspor in Offenbach a. M.), der auch die Tätigkeit auf dem Gebiete christlich-ritueller Kunst bespricht. Beziehungen zwischen sakraler Kunst und der Art, wie in der Werkstatt gearbeitet wird. Nur die Handarbeit holt das Höchste aus Material und Arbeit heraus. Form und Technik so einfach wie möglich (S. 3 f.). S. 7 über das Zeichen: es ist „unkörperlich und hat stets einen geistigen Sinn.“ S. 24 ff. religiöse Metallarbeiten. [24]

**E. Ritter, Volkskunstpflege und Kirchenjahr** (Volkskunst 16 [1928] 65—69). Hier heißt es S. 67: „Die Seele des Kirchenjahres ist die Liturgie, und das erste Ziel der Volkskunstpflege im Kirchenjahr muß sein: Die Liturgie zum Gemeinschaftserlebnis zu machen. Der Kultus der Kirche ist gewiß keine Bildungsveranstaltung, aber er ist eine Wirklichkeit für die Volksbildung, die unerschöpfliche Möglichkeiten in sich birgt. Gemeinschaftserlebnis! . . . Die Liturgie ist Ausdruck des Glaubens, der die Gemeinschaft der Kirche Christi beseelt und jeden einzelnen zu einem Glied am mystischen Leibe macht. Als solche hinwiederum formt die Liturgie die religiöse Volksgemeinschaft und das Glaubensleben des einzelnen. Aber diese Formkraft wird nur wirksam bei eigenem Miterleben — nicht schon dann, wenn wir der liturgischen Handlung beiwohnen, sondern wenn wir an ihr teilnehmen, durch sie seelisch und körperlich gebunden werden. Das gewohnheitsmäßige Mitmachen des Meßopfers und jeglicher liturgischer Feier im Lauf des Kirchenjahres zu überwinden, ist eine wirkliche Bildungsaufgabe. Auch der nichtliturgische Gottesdienst, die sog. *Volksandachten*, sind vielfach zur äußeren Gewohnheit geworden . . . Wenn sie wieder verlebendigt und beseelt werden, haben auch sie formende Kraft für unser inneres Leben.“ A. M. [25]

**W. Neuß, Die Lochnersche „Anbetung des Christkinds“ im Diözesan-Museum zu Köln** (S.-A. aus der Kunstgabe 1928 des Vereins für christl. Kunst im Erzbistum Köln) gibt einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Bildes der Geburt Christi, wobei bes. auch die Beeinflussung des ikonographischen Typus im Osten durch die Liturgie besprochen wird. Im abendländ. MA wird die erbauliche Literatur, die zur Versenkung in Jesu Leben und Leiden anleitete, „die stärkste formende Kraft für die religiöse Vorstellungswelt“. [26]

**Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche** (2. verm. Aufl. München 1929). 2. Aufl. des von uns Jb. 6 Nr. 22 empfohlenen Gedichtbandes. Die Kirche spricht aus diesen freien Rhythmen als die Braut Christi und Mutter der Gläubigen, also als die Betende, als der mystische Leib Christi; ihre bei der Dichterin oft noch stark subjektiv klingende Stimme nähert sich daher der Liturgie, erreicht sie aber



nicht. Vielleicht ist es der Dichterin vergönnt, noch tiefer in die Reichtümer des liturg. Gebetes einzudringen und ihren ergreifenden Hymnenstil daran aufzurichten. Z. B. das Lied *Nach der Himmelfahrt des Herrn* würde durch die echt liturgische Idee von dem Nahesein des pneumatischen Herrn in der Kirche sehr gewinnen, während jetzt unrichtig und beinahe naturhaft von der „verlaßnen Braut“ geredet wird, was auch durch II nicht gebessert wird. — Auch in dem hervorragenden Roman derselben Verf. *Das Schweißstuch der Veronika* (München 1928; zuerst im „Hochland“ erschienen), der zum eigentlichen Mittelpunkt das geheimnisvolle Wesen Roms hat, des heidnischen und des christlichen, vermißt man etwas das Mysterium der christl. Liturgie, das doch erst den letzten Sinn der christl. *Urbs* gibt. [27/28]

**Benedicta v. Spiegel** OSB, *Mein geistliches Jahr* (Paderborn 1929). Aufrichtige Frömmigkeit sucht hier im Anschluß an die Sonntage und Festzeiten des Kirchenjahres dichterische Form. Die Bilderwelt der Liturgie und der hl. Schrift belebt den sprachlichen Ausdruck. Aber trotz dieser edlen und oft auch geschmackvoll verwendeten Formen entsteht im Ganzen nicht der großlinige Bau, den das Jahr der Kirche in seiner Vollendung darstellt. Gemütvolles, inniges Begleiten des Herrn und seiner hl. Mutter auf den Wegen ihres historischen Erdendaseins, wenn auch mit dem Ausblick auf Gottheit und Ewigkeit, bleibt vorherrschend in diesen Gedichten. Das große Mysterium, das der hl. Ring des „geistlichen Jahres“ umschließt — die Verklärung der Glieder im Mitsterben und Mitaufstehen des Hauptes Christus — wird nicht lebendig. Ganz ausgeschlossen bleibt unbegreiflicher Weise die nachösterliche Zeit mit dem Werden und freudigen Wachstum des corpus Christi mysticum. Es ist fast, als ob mit dem Verschwinden der sichtbaren Gestalt des Herrn die Möglichkeit lebendiger Dichtung aufhörte.

Im einzelnen entbehren manche Strophen des „geistlichen Jahres“ in der schönen Bildsprache der hl. Schrift nicht der Kraft. Besonders einzelne knapp geformte Gedichte sind von guter Wirkung. Daneben unterlaufen aber auch allzu starke Antropomorphismen, die z. B. die überwältigende Größe der Menschwerdung und des Epiphaniemysteriums in ein Idyll verwandeln, trotz der Vision des düster hereinragenden Kreuzesschattens. Bräutliche Liebe findet oft glückliche Form wie im Weinberglied (wo man nur die zweite Hälfte der Überschrift lieber gestrichen sähe), entgeht aber auch zuweilen nicht dem Süßlichen und Geschmacklosen wie in „Blutbräutigam“ („Täubchen girret leise Liebeslieder . . .“). Durchgängig befriedigen die auf Kampf gestimmten Gedichte mehr, wie sich auch unter den „Lebensliedern“ manches Gelungene findet. Aem. L. [29]

## II. Geschichte der liturgischen Studien; Methode; Bibliographie.

**Hermann von Bruiningk**, Dr. phil. h. c., † 30. Mai 1927, zum Gedächtnis (Mitt. aus der livländ. Gesch., hg. v. d. Gesellschaft f. Gesch. u. Altertumskunde zu Riga. 24. Bd., 1. Heft. Riga 1928). S. 6—30 gibt **B. Hollander** eine Übersicht über Leben und wissenschaftl. Tätigkeit dieses hervorragenden Menschen und Erforschers der baltischen Geschichte. Im Verlaufe seiner Studien wandte sich v. Br. auch immer mehr kirchengeschichtl. Interessen zu und speziell auch der Liturgiegeschichte Alt-Livlands. Daraus ging neben kleineren Arbeiten über die Verehrung einzelner Heiligen in Livland u. dgl. das große Werk *Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaischen Kirche im späteren Mittelalter* (Mitt. aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. 19. Bd. Riga 1904) hervor, das den Namen v. Br.s weithin bekanntmachte. — Ergänzend tritt zu dem genannten Vortrag ein zweiter von **Alex. v. Tobien** (S. 30—39), der speziell den Menschen v. Br. schildern will, von dessen ritterlichem Äußern ein beigegebenes Bild Zeugnis ablegt. Ein Anhang gibt in 166 Nummern das Verzeichnis seiner Schriften; die letzte Nr. ist eine



Besprechung in unserem Jb. 6 S. 411—413, die zugleich die religiöse Stellung v. Br.s beleuchtet. — Einen kurzen Nachruf widmet H. v. Br. auch N. Busch, der Stadtbibliothekar von Riga, in der Archival. Zschr. 3. F. Bd. 4 S. 335—337. [30/31]

*Dictionary of National Biography* (Supplement 1912—1921) (Oxford 1927). Enthält bes. 2 bemerkenswerte Nachrichten über Liturgiker: 1. *Edm. Bishop* 1846—1917) von Abt E. C. Butler; 2. *John Wickham Legg* (1843—1921) von Sidney Leslie Ollard. L. G. [32]

M. v. Zalán OSB, *A magyar középkori missalék kutásának feladatairól* (Die Aufgaben der Erforschung der mittelalterl. ungarischen Missalien) (Pannonhalmi Szemle 3 [1928] 189—198). Die Religiosität, die Seele des MA, offenbart sich besonders in den liturg. Büchern. Je mehr deshalb in unserer Zeit die Vorurteile dem MA gegenüber schwinden, desto größer wird das Interesse der Gelehrten für die liturgiegeschichtl. Dokumente jener Zeit. Da in Ungarn noch nicht einmal ein Anfang einer methodischen Forschung auf diesem Gebiete gemacht worden ist, so ist vor allem die Festsetzung eines Arbeitsprogrammes von Wichtigkeit. In erster Linie kommen die ma. Missalien, Sakramentarien und Pontificalien in Betracht, bei denen festzustellen ist, auf welchem Wege sie nach Ungarn gekommen sind. Beachtung verdienen auch die heterogenen Teile, die aus irgendeinem äußeren Grunde in die Missalien geraten sind (so ist dem Sakramentar des Pray-Kodex der *Micrologus* beigegeben), oder die Nekrologe in den Kalendarien. Die Kalendarien und Heiligenmessen sind vom heortologischen Gesichtspunkte aus wichtig. So macht sich z. B. in den liturg. Dokumenten der Arpadenzeit (11.—13. Jh.) ein doppelter Einfluß geltend, ein griechischer, wie der Kult des hl. Demetrios und das Fest der Praesentatio B. M. V. zeigen, und ein westlicher, insofern der Kult vieler Heiligen aus Süddeutschland und Frankreich nach Ungarn vordrang. Die Erforschung der Zeremonien, Volksgebräuche, Perikopen, der Sequenzen, Tropen, Prozessionshymnen werden viel Neues bieten; desgleichen die Erforschung der kirchl. Musik; auch für die Kunstgeschichte fällt etwas ab, wenn den Miniaturen der liturg. Bücher Beachtung geschenkt wird. Die ma. liturg. Bücher Ungarns zeigen, daß die abendländische Liturgie bis an die Grenzen Siebenbürgens gelangt ist, und so war auch in dieser Beziehung Ungarn ein Grenzposten gegen den Osten und hat den abendländischen Geist rein bewahrt. —

Leider ist der junge, zu den besten Hoffnungen berechtigende Verfasser, der sich die Ausführung dieses Programms zur Lebensaufgabe gemacht hatte, am 25. IX. 1928 nach kurzer Krankheit gestorben. H. H. [33]

M. Andrieu, *La liturgie et les travaux d'histoire locale* (Rev. d'hist. de l'Eglise de France 14 [1928] 289—303). Gibt dem jungen Forscher einige Ratschläge über folgende 3 Punkte: 1. Wie belehrt man sich über den etwaigen Kult eines Lokalheiligen? 2. Wie behandelt man das der lokalen Liturgie gewidmete Kapitel in der Diözesangeschichte? 3. Wie beschäftigt man sich mit Nutzen mit liturg. Hss.? L. G. [34]

F. Vogel, *Bibliotheca philologica classica*. Bd. 52. 1925 (Leipzig 1927). Das den beiden vorhergehenden Bänden in Jb. 6 Nr. 35 und Jb. 7 Nr. 27 gespendete Lob großer Exaktheit und Zuverlässigkeit darf auch ohne weiteres diesem Jahrgang zuteil werden. Auch hier haben Stichproben auf liturgiegeschichtl. Gebiet keine wesentlichen Lücken ergeben. Die Jb. 6 Nr. 202 und 226 verzeichneten Schriften könnten nachgeholt werden. A. M. [35]

### III. Praktische Textausgaben, Handbücher, Nachschlagewerke.

*Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage*. Im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott OSB mit Einführungen und Erklärungen hg. von

Pius Bihlmeyer OSB (Freiburg i. Br. <sup>3</sup> [1928]). 3. Aufl. des von uns Jb. 7 Nr. 32 erwähnten Buches. Nach dem Vorwort wurden bes. im *Ordo Missae* Änderungen angebracht. Daß hier noch viel zu tun wäre, zeigt z. B. die Übersetzung der Oration *Quam oblationem*: „Wir bitten dich . . . mache voll Huld diese Opfergabe reich-gesegnet, anrechnungswert, vollgültig, ziel- und aufnahmewürdig, damit sie uns werde der Leib und das Blut . . .“ Zunächst müßte wohl „Opfergabe“ näher spezifiziert werden, da es sich nicht um die eigentliche Meßopfergabe, sondern um die Oblationen der Gläubigen handelt. Dann ist das Wort *rationabilis* mit „zielwürdig“ übersetzt, ein Wort, das bisher in der deutschen Sprache nicht vorkam und erst recht nicht das latein. Wort wiedergibt. Außerdem ist die sinnlose und längst veraltete Übersetzung des *ut* mit „damit“ festgehalten. Die vorbildliche Übersetzung der Kollekten durch P. Schorlemmer (s. Nr. 44) könnte für die kathol. Meßbücher sehr nützlich sein. [36]

*Volksmeßbuch für die Sonn-, Feier- und Fasttage nach dem Römischen Missale* hg. von der Abtei Maria Laach (Einsiedeln [1928]). Zweite verbesserte Auflage des von uns Jb. 7 Nr. 33 empfohlenen Werkes Urban Bomm's OSB. Sie hat in vielem gewonnen, besonders auch in der Einleitung über die Meßfeier; nur ist leider hier noch die Bezeichnung *Wandlungsteil* für die eigentliche Opfermesse stehen geblieben. Die Übersetzung ist auch in vielem verbessert worden; für weiteres wäre vielleicht das Werk Schorlemmers heranzuziehen (s. Nr. 44). Mit der fortschreitenden Erkenntnis des Wesens der Liturgie und der Kirchensprache wird auch die Übersetzung der liturg. Texte mitgehen müssen. Für die Aufstellung von „Einheitstexten“ ist die Zeit noch nicht gekommen. Das erkennt man auch an der in diesem Buche gegebenen, nicht vom Herausgeber stammenden Übersetzung der *Ordnung* und des *Kanons der Messe*. Im Gloria heißt es z. B. wieder: „Und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind.“ Diese Übersetzung widerspricht nicht nur dem Urtext, sondern auch der kirchlichen Gnadenlehre. Weiterhin wird *gratias agimus tibi* . . . wiedergegeben mit: „Wir huldigen dir ob deiner großen Herrlichkeit“. Im *Communicantes* steht: „In Gemeinschaft feiern wir dabei das Andenken . . .“ Im *Quam oblationem* tritt wieder das sinnlose „damit“ auf, in den Einsetzungsworten das, wie schon Jb. 7 Nr. 33 bewiesen wurde, falsche „Geheimnis des Glaubens“ usw. — Möge es dem verdienstvollen Herausgeber beschieden sein, sein tüchtiges Werk beständig vollkommener zu machen. [37]

*Die Prophetien des Karsamstags und der Pfingstvigil und die Messen des Königsfestes Christi und des hl. Petrus Canisius*. S.-A. aus dem Meßbuch der hl. Kirche von A. Schott. 7. Abdruck (Freib. i. Br. 1928). Enthält die Prophetien in Übersetzung, die Messen teilweise auch lateinisch. — Unrichtig S. 853 die Übersetzung von *tranquillius* „wirke . . . friedvoller als ehemals . . . das Werk der Rettung“. Hat Gott ehemals weniger friedvoll das Heilswerk gewirkt? Das *opus salutis humanae* ist *perpetuae dispositionis effectu* d. h. durch die Verwirklichung des ewigen Heilsplanes jetzt eben in der Auferstehung gewirkt worden; *tranquillius* steht für den Positiv (vgl. *citius* für *cito* u. oft im Spätlatein) und bedeutet: „gnädig“; vgl. den Kaisertitel *tranquillitas, galhρότης*. Usw. [38]

O. Karrer, *Liturgisches Gebetbuch* (Ars sacra, München). „Liturgisch“ nennt sich dieses fein und vornehm ausgestattete Büchlein nur deswegen, weil es seine im übrigen modernen Andachtsformen (die täglichen Gebete, Meß-, Beicht- und Kommunionandachten, den Kreuzweg, Litaneien usw.) mosaikartig aus älteren und neueren Gebeten und Gebetsfragmenten der wichtigsten Liturgien und liturg. Denkmäler zusammenstellt. K. will so die Privatandacht, deren Berechtigung er in dem reichhaltigen Vorwort [das in der Hauptsache den Jb. 7 Nr. 1 besprochenen Aufsatz K.s wiedergibt] energisch verteidigt, in die überräumliche und überzeitliche Gemeinschaft des kathol. Betens hinaufheben und sie durch die großen Gedanken, die höhere Weihe, theologische Tiefe, religiöse Kraft und erhabene Schönheit der

ehemals liturg. Gebete bereichern. Zweifellos überragt das Buch infolge dieser Eigenart viele Produkte der modernen Gebetbuchliteratur, wenn auch der alte Wein in den neuen Schläuchen das Beste von seinem Wert und Wohlgeschmack verloren hat. Eine liturg. Gemeinschaft kann eben nur durch lebendige Teilnahme an der Liturgie entstehen. „So kann es sich auch bei dem vorliegenden Büchlein nur um einen Behelf religiöser Gemeinschaftspflege handeln“ (Vorwort S. 22). Die Übersetzung ist gut und fließend, zuweilen etwas frei. Das hat leider zur Folge, daß der liturg. Sinn der Worte zuweilen verflacht, ja verdreht wird. Wenn es z. B. an mehreren Stellen heißt: „Der Herr sei mit uns und mit unserem Geiste“, so wird dadurch nicht nur der Charakter der bekannten liturg. Formel als Gruß des Geistlichen und Gegengruß der Gläubigen zerstört, sondern auch der Begriff „Geist“, der in jener Formel nur dem Pneuma des „Geist“-lichen gilt, auf die Gläubigen übertragen und so wesentlich geändert. Man sollte auf diese Formel hier einfach verzichten, damit nicht ihre herrliche Typik in der Liturgie für die Gläubigen verwischt wird. Oder wenn die Worte *adhareat visceribus meis*, die der Priester betet, während er nach der Kommunion die Finger purifiziert, S. 55 übersetzt werden, „dringe mir bis ins Mark der Seele“ (statt: bleibe haften in meinem Innern), so geht damit die schöne Symbolik der Worte verloren (obwohl die Partikelchen von den Fingern abgewaschen werden, soll innerlich das Heilige bleiben, während dort die Sündenmakel verschwinden sollen). Statt der Gebete zum Evangelium in der 2. und 3. Meßandacht würde man lieber ein wirkliches Evangelium erwarten. S. Str. [39]

**B. Grundel OSB, *Das Neue Testament. Nach der Vulgata übertragen*** (Literar. Institut, Augsburg). Zum Leben im Geiste der Liturgie gehört auch die Lesung der hl. Schrift. Es gibt heute schon viele deutsche Ausgaben, die den verschiedensten Bedürfnissen entsprechen. Das vorliegende *N. T.*, das seit seiner neuen Ausgabe schon das 150. Tausend erreicht, zeichnet sich aus durch sein angenehmes handliches Taschenformat, seinen billigen Preis (2 Mk. und weniger) und durch die Übersichtlichkeit des Stoffes. Gute Anmerkungen und 3 Karten erleichtern das Verständnis. In das Verzeichnis der Sonntagsevangelien am Schluß möge man auch das der Sonntagsepisteln einreihen, die ja alle dem *N. T.* entnommen sind.

S. Str. [40]

**Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum***. Ed. 16 et 17, quam paravit I. B. Umberg SJ (Freiburg i. Br. 1928). Diese treffliche Sammlung der kirchlichen Entscheidungen sollte auch der Liturgiker bei dem engen Zusammenhang von Dogma, Moral und Liturgie immer zur Hand haben. Umberg hat die neue Aufl. wieder in mancher Hinsicht verbessert und erweitert.

[41]

**Ath. Wintersig OSB, *Die Väterlesungen des Breviers, übers., erweitert und kurz erklärt***. II. Abt. Frühlingsteil (Eccl. or., hg. von Abt I. Herwegen, Bd. 14. Freib. i. Br. 1928). Das für die Benutzung und Auswertung des Breviers sehr nützliche Werk, dessen frühere Bände wir Jb. 5 Nr. 55 und Jb. 6 Nr. 47 besprochen haben, bietet hier die Ergänzung des *Proprium de tempore* in den Lesungen vom Aschermittwoch bis zum Quatembersamstag in der Pfingstwoche, außerdem das *Proprium de Sanctis* von März bis Juni, beide in der erprobten Anordnung. Wir geben einige Beiträge zu den Übersetzungen. S. 140: Die Worte *Exspuit in terram, de salua sua lutum fecit, quia Verbum caro factum est* . . . erklären sich einfach dadurch, daß die aus dem Munde fließende *salua* den Logos darstellt, der durch die Menschwerdung *lutum* annahm (vgl. die Erschaffung Adams). — S. 158: *Paschale sacramentum* ist, wie schon das Wort *sollemnitas* zeigt, die „österliche Mysterienfeier“, die man geistig „aufnimmt“ (*suscipiendo*). — S. 160 a Z. 3 v. o.: *suadetur* nicht übersetzt. — S. 161 Z. 4 v. o.: „Durchbohrt ist“ zu streichen. — S. 201: *emeriti* nicht: „die es verdient haben“, sondern: „die Ausgedienten“ (Soldaten). — S. 220 a. 2: Das *Aegyptiacum fermentum* bezieht sich auf den Geist der Welt, der mit dem christl. Pascha nichts



zu tun hat, so wie die Israeliten den ägypt. Sauerteig zurückließen. Die arianische Irrlehre, die übrigens eher mit Antiocheia als mit Alexandria in Verbindung zu bringen wäre, ist nicht gemeint. — S. 221 u.: Das wahre Opfer besteht nach Gregor Naz. eben in der rechten Erkenntnis des Ostermysteriums. — S. 236: zu übersetzen ist: „Gesät wird ein animalischer Leib, auf steht ein pneumatischer Leib. Dieser ist fein, jener grob, weil noch steif und schwer vom Erdschmutz“. Etwas weiter muß es heißen: „Einen solchen (d. h. den mit den verklärten Wunden geschmückten Herrn) setzt der Vater zu seiner Rechten; so (d. h. ebenso mit ihren verklärten Wunden strahlend) sind dort auch die Martyrer — das hat uns die Auszeichnung seiner Narben gezeigt“. S. 269: Christus starb, *ut in sacramento nostro corpus suum et sanguinem uerteret . . .*“ um sein Leib und Blut zu einem Mysterium für uns zu machen“. — S. 291: *nunc per omnia Deus* wird durch „jetzt aber Gott, alles in allem“ mißverständlich übersetzt. Es will sagen, daß der Herr nach der Auferstehung ganz zum Pneuma geworden und vergöttlicht ist. Daraus versteht man auch das Folgende: *Nunc enim secundum carnem iam non nouimus Christum, sed carnis gratiam tenemus*, was bedeutet: Wir kennen jetzt (nach der Auferstehung) Christus nicht mehr dem Fleische nach (d. h. als bloßen Menschen), aber wir halten fest die im Fleische (d. h. am Kreuze — oder auch: die für das Fleisch, d. h. die Menschen) erworbene Gnade . . .“ (daß nämlich alles Fleisch auferstehen wird). — S. 296 ist im Abschnitt 2 ein latein. Satz unübersetzt geblieben. — S. 300 f.: *Anfractus* ist nicht „Kummerpfad“, sondern „krummer Pfad“. — S. 306: Die Paulusstelle besagt: „Daß J. Chr. der Herr ist . . .“ — S. 308 Mitte sind die Worte *et de supplicio bis obrepserat* in der Übersetzung ausgefallen. — S. 314: *Sacramentum salutis nostrae . . . a die corporalis ortus usque ad exitum passionis per dispensationem humilitatis impletum est* = „Das Mysterium unseres Heiles ist vom Tage seiner Geburt bis zu seinem Ausgang durch die Passion gemäß dem Heilsplan der Erniedrigung vor sich gegangen“. — S. 320 *Nec iam corporeae uisionis tardabantur obiectu . . .* „sie wurden nicht mehr durch die sich entgegensetzende körperliche Schau daran gehindert, das Geistesauge auf das hinzulenken, was beim Niederstieg sich nicht vom Vater entfernt hatte und beim Aufstiege nicht von den Jüngern weggegangen war (d. h. die Gottheit Christi). Damals also wurde der Menschensohn als Gottessohn in erhabenerer und heiligerer Weise offenbar, als er sich in die Herrlichkeit der Majestät seines Vaters zurückzog . . .“ S. 341: *in sanctis suis uoluitans* = „in seinem Heiligtum ich bewegend“; *simplicitas* = „Einfachheit“. — S. 353: *effectus* = Wirklichkeit. — S. 406 Z. 6 lies „aufheben“. — S. 444 Z. 6 lies *iuste*. — S. 483 ist zu übersetzen: „Philon, ein großer jüdischer Gelehrter, sah zu Alexandria die junge Kirche noch den jüdischen Gebräuchen anhängen und schrieb, gewissermaßen zum Lobe seines Volkes, ein Buch über ihr Leben“ (was bekanntlich ein Irrtum ist, da das Buch über die Therapeuten sich nicht auf die Christen bezieht). — S. 527 Z. 4 v. u. nicht „Ähnlichkeit“, sondern „Gleichheit“. — S. 534: „Wir hielten daran fest nach dem Zeugnis ihres Charakters, ihrem ungeheuchelten Glauben und aus sicheren Gründen. Und so gewann ich allmählich wieder die frühere Vorstellung von deiner Magd, . . .“ [42]

M. Bierbaum, *Diözesansynoden des Bistums Münster* (Freiburg 1928; S.-A. a. d. Röm. Qu.-Schr. 35 Heft 3 u. 4). Die „gedruckten und ungedruckten Quellen“, aus denen der vorliegende rechtsgeschichtl. Beitrag schöpft, bieten naturgemäß auch dem Liturgiehistoriker wertvolle Angaben. Zum mindestens enthalten die Statuten der vom Verf. sog. Pastoral- oder Reformsynoden (zum Unterschied von Rechtssynoden) von den ältesten erhaltenen Dokumenten (13. Jh.) an immer wieder Vorschriften betr. liturg. Dinge (Feier der Messe, Spendung der Sakramente, Feier der Feste usw.), die gegebenenfalls über Sondergebräuche u. ä. Aufschluß geben können. Doch teilt der Verf. außer einem Zitat aus der 2. Statutensammlung aus der Zeit des Bischofs Eberhard (1275—1301) über die Beichtpraxis (S. 7) derartiges nicht



im einzelnen mit. — Eingehendere Darstellung ist dem Synodalwesen unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen (1650—1678) gewidmet. Die unter ihm abgehaltene Herbstsynode vom 12. X. 1655 veröffentlicht ihre Statuten als *Constitutio Bernardina*, von deren 18 „Titeln“ sich der größte Teil mit Messe, Sakramenten und anderen Gegenständen liturg. Art befaßt. Erwähnt wird die Tätigkeit des Bischofs zur Förderung des deutschen Kirchenliedes, so die Herausgabe des ersten Diözesangesangbuches von 1677. U. B. [43]

**P. Schorlemmer**, *Die Kollektengebete mit Text, Übersetzung und einem Glossar* (Gütersloh 1928). Das ausgezeichnete Buch behandelt zunächst die sprachliche Struktur der römischen Kollekte im einzelnen und hebt neben der Gesetzmäßigkeit den reizvollen Wechsel in Sprache und Anordnung der Glieder hervor, auch den öfteren Gebrauch biblischer Wendungen. Die K. sind anonyme Gemeinschaftsgebete, Gebete der Kirche. Sie gehen an den Vater durch den Sohn. Die betende Kirche steht, wie die sprachliche Form der K. andeutet, in der Welt der Gegensätze: Sünde — Gnade; die Gnadenlehre der K. ist augustinisch. — Sch. bedauert, daß die alten K. im evangel. Gottesdienst sehr zurücktreten, und möchte den entscheidenden Grund dafür in der Schwierigkeit einer guten Übersetzung sehen. Er gibt deshalb im II. Teil sehr gute Grundsätze für die Übersetzung und 73 wohlgelungene Beispiele, dazu unter III ein Glossar, das wie auch der *Nachtrag* ein treffliches Hilfsmittel für Übersetzer der K. bildet. Vom katholischen Standpunkte wird man kaum etwas gegen Sch.s Behandlung der K. einzuwenden haben. Es wäre zu wünschen, daß er seine Beobachtungen weiter ausbaute. [44]

**Fr. Schneider**, *Die Muttersprache unserer Kirche. Eine Einführung für das Volk* (Freiburg Br. 1928). Ein sehr zu begrüßender Versuch, das einfache Volk zum Verständnis des liturg. Latein zu führen. Etwa nach Art neusprachlicher Kurse geht der Unterricht von den aus der täglichen Feier der Liturgie bekannten Texten aus; der Christ soll sehen, „was er schon kann“. Besonders anregend ist die Lehrweise auch dadurch, daß der Wortschatz möglichst ins Leben hineingestellt wird durch kurze Hinweise auf die Ableitung oder Bildung oder sonstigen Gebrauch der Wörter. Die Grammatik ist in schlichter Form auf das Unentbehrliche beschränkt, aber umso mehr Gewicht gelegt auf lebendiges Erfassen der liturg. Texte. Man möchte dem unscheinbaren Büchlein große Verbreitung wünschen. A. K. [45]

**Frid. Skutella**, OFM, *Kurze Einführung in das liturgische Latein* (Berl. 1928). Will solche, die des Latein. unkundig sind, in die festliegenden Texte der Messe sprachlich einführen und erfüllt seinen Zweck ganz gut. Es gibt ganz knapp das Notwendigste der Grammatik und des Wortschatzes und wendet es in Übungssätzen an. Für die Übers. des Wortes *rationabilis* sei verwiesen auf Jb. 2 S. 98 ff. *Quam oblationem* von O. Casel, wonach es besser mit „sachgemäß“ statt mit „wertvoll“ wiederzugeben ist. Im Anhang ist der latein. Maßtext beigegeben. A. K. [46]

Vom *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* erschienen 1928 die Faszikel 82—85: *Justinien—Latin*. Sämtliche Artikel sind von H. Leclercq. [47]

**G. Lanoë-Villène**, *Le livre des symboles. Dictionnaire de symbolique et de mythologie*. Bd. I (Bordeaux 1926). Bd. I umfaßt den Buchstaben A. Das Werk belehrt vor allem über den mythologischen Symbolismus. Der christl. tritt sehr zurück. Nichts steht darin z. B. über den christl. und speziell liturg. Symbolismus der Biene (abeille). Jedoch findet sich beim Worte *âne* ein Abschnitt: *L'âne en Égypte et dans la Bible. Juda. L'âne au moyen âge* (S. 100—106), der keinen bedeutenden Eindruck von der Wissenschaftlichkeit des Verf. gibt. L. G. [48]

**L. Beer**, *Heiligenlegende für alle Tage des Jahres. Zweiter Jahrgang. Lebensbilder heiliger und gottseliger Personen mit Berücksichtigung der neueren Zeit und unserer deutschen Lande. Januar—April* (Regensburg 1928). Ergänzt die früher von dem Verlag Habel hg. Heiligenlegende nach der im Titel angegebenen Richtung. Es werden aber auch eine Reihe von Heiligen bes. der älteren Zeit behandelt, bei

denen das Leben mit der Liturgie ihre Heiligkeit kennzeichnete. Bei den hl. Fulgentius und Lukian v. Antiochien wird z. B. ihre Liebe zur hl. Schrift hervorgehoben; bei Theodosius d. J. seine Teilnahme am Offizium; beim hl. Pionius das gemeinsame Gebet und Hymnensingen mit den Gefährten im Martyrium, das Beten nach Osten; bei der hl. Synkletika ihre Liebe zu den Psalmen; bei der sel. Diemut ihr Eifer im Abschreiben der hl. Bücher; bei Benedikt v. Aniane der Eifer für die würdige Feier der Liturgie usw. M. Kl. [49]

*Verzeichnis von Heiligen und Seligen der römisch-katholischen Kirche und deren Attributen, Patronaten und kurzen biographischen Notizen, ferner zwei Anhängen, enthaltend die „Trachten der männlichen und weiblichen Orden“ und „Deutsche Heilige“.* Zusammengestellt hauptsächlich auf Grund des *Martyrologium Romanum* und der dazugehörigen Ordensproprien von Franz von Sales Doyé (Leipzig, Vier Quellen-Verlag, seit 1926). Von dem Verzeichnis liegen bisher 10 Lieferungen vor, die bis Petrus gehen. Zu jedem Heiligen werden kurze Angaben gemacht über sein Leben, seinen Kult, seine Abzeichen, auch über Volksbräuche u. dgl., die sich an seinen Namen knüpfen. Von der 2. Lieferung ab werden Literaturhinweise beigegeben, die auch dem Wissenschaftler nützlich sind. Wenn auch öfters das Geschichtliche mit mehr Kritik hätte behandelt werden und von dem Legendarischen hätte genauer unterschieden werden können, wird das Verzeichnis auch dem Liturgiker oft dienen können, ebenso dem Volkskundler usw. Wir kommen nach Vollendung des Werkes darauf zurück. [50]

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* 2., völlig Neubearb. Aufl. in Verb. mit A. Bertholet, H. Faber u. H. Stephan hg. von H. Gunkel u. L. Zscharnack. 2. Bd. E—H (Tübingen 1928). Der 2. Bd. dieses hervorragenden Werkes bringt wieder reiche Belehrung über religionswissenschaftl. und theol. Fragen der verschiedensten Gebiete, die in der Regel objektiv und mit großer Sachkenntnis besprochen werden; daß man zuweilen größere Tiefe und auch in kathol. Fragen noch größere Sachkenntnis wünschen möchte, ist bei einem Handwörterbuch nicht zu verwundern. Auch die Liturgiewissenschaft wird in diesem Bd. oft berücksichtigt; ich verweise nur auf die Abschnitte über *Gebet* und *Gottesdienst*. Daß Epiklese und Eucharistie, obwohl sie an anderen Stellen behandelt werden, nicht eine Sonderbehandlung erfahren, ist vielleicht zu bedauern. [51]

*Handbuch der Philosophie*, hg. von A. Baeumler und M. Schröter (München und Berlin).

Das Werk, das 1926 bei R. Oldenbourg zu erscheinen begonnen hat, umfaßt in seinem Plan in 5 Bden. 5 Abteilungen. 4 davon behandeln die abendländ. Philosophie, die 1. die Grunddisziplinen, die 2. Natur, Geist, Gott, die 3. Mensch und Charakter, die 4. Staat und Geschichte. Abt. 5 beschäftigt sich mit der Gedankenwelt Asiens. „Ein späteres Weitergreifen ist nicht ausgeschlossen.“ Die Bandregister sollen nach der Ankündigung so ausführlich angelegt werden, „daß das Werk gleichzeitig als *Philosophisches Handwörterbuch* benutzbar wird.“ Etwa 40 Lieferungen im Umfang von je 4—6 Bogen sollen erscheinen. „Die Lieferungen bringen die Beiträge der Mitarbeiter in der Reihenfolge ihres Eintreffens beim Verlag, gleichgültig, welcher Abteilung sie angehören.“

Bisher liegen 18 Lief. vor: 1. *Ethik des Altertums*, von E. Howald. 2. *Metaphysik der Natur*, von H. Driesch. 3. *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, von Er. Przywara S. J. 4./5. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, von Herm. Weyl. 6./7. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, von Er. Rothacker. 8./9. *Ethik der Neuzeit*, von Theod. Litt. 10. *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, von E. Brunner. 11. *Ethik des Mittelalters*, von Al. Dempf. 12. *Philosophie des Geistes*, von Em. Wolff. 13.—15. *Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises*, von Alfr. Focke. 16. *Erkenntnistheorie*, von

Friedr. Kuntze. 17. *Metaphysik der Neuzeit*, von Heinz Heimsoeth. 18. *Psychologie — Metaphysik der Seele*, von Friedr. Seifert. — Die Namen der Verf. und die Aufschriften der Abhandlungen bezeugen die Reichhaltigkeit der aufgeworfenen Probleme und die Verschiedenheit ihrer Behandlung. Von den Autoren, deren Namen zum großen Teil guten Klang haben, sind einige katholisch, die andern stehen auf verschiedenen Standpunkten natürlicher und übernatürlicher Weltanschauung. Die einzelnen Stoffgebiete werden fast durchgehend historisch behandelt, obgleich man bei einem Handbuch der Philosophie vorwiegend die systemat. Darstellung erwarten sollte. Aber der Wandel von der Historie zur Systematik, der zwar in der Neuzeit begonnen hat, vollzieht sich nur langsam. Die innere Systematik soll durch die Person des Bearbeiters gewährleistet sein, „indem jeder einzelne innerhalb seines Teilgebietes das gibt, was ihm von der Vergangenheit in systematischer Hinsicht bedeutend wurde.“ So liegt allerdings den einzelnen Abhandlungen ein Leitgedanke zugrunde. Aber man hat hier und da den Eindruck, als ob die Lehren der behandelten Philosophen oder Schulen etwas zuviel in den Rahmen des ins Auge gefaßten Leitgedankens hineingepreßt und als ob der Entwicklung zuliebe, die man im Verlauf der Darstellung gerne aufweisen möchte, innerhalb dieser Lehren Lücken und Widersprüche nachgewiesen würden, die die Vertreter der Lehren wohl selber nicht gelten lassen würden. Verhehlt sei nicht, daß auch die Nichtkatholiken meistens sich Mühe geben, den Kirchenvätern und den kathol. Scholastikern gerecht zu werden. Überhaupt sind die einzelnen Lieferungen, wenn sie auch nicht alle auf gleicher Höhe liegen, bedeutende Leistungen. Ob aber bei manchen von ihnen auch solche, die „nicht dem engern Kreis der Fachgenossen angehören“, auf ihre Rechnung kommen, möchte ich bei der schweren Darstellungs- und Sprachweise bezweifeln.

Für unser Jb, als solches ist die Ausbeute in den bisher vorliegenden Heften gering. Nur sehr selten ist in gelegentlichen Bemerkungen vom Kult und von der Liturgie die Rede. So ganz kurz bei Dempf und Brunner. Przywara in der 3. Lief. bietet etwas mehr. Im 2. Hauptteil, der die Überschrift trägt: *Allgemeine katholische Religionsbegründung* und zunächst das Grundprinzip der Analogia entis, dann die Auswirkung der Analogia entis a) im Soseinsproblem, b) im Daseinsproblem behandelt, schreibt P. unter a) S. 35 wie folgt: „Kultus ist unterschieden sowohl gegen Mystik wie gegen religiöses Ethos. Sein Wesen ist weder schlechthin bestimmt von religiöser Zuständigkeit des Ich her, noch von praktischer Brauchbarkeit für die sittliche Wohlfahrt dieses Ich. Sein Maß ist vielmehr die „Ehre Gottes“ . . . Wie es für katholische Auffassung weder absolute Immanenz [Gottes im Menschen] noch absolute Transzendenz gibt, so gibt es auch weder absolute Mystik noch absoluten Kultus. Katholische Mystik hat, wie wir früher sahen, wesentlich die „anbetende Distanz“ in sich. Sie ist also nicht katholische Mystik, wenn sie nicht innerlich Kultform trägt. Umgekehrt ist aber nun auch katholischer Kultus, seinem Wesen nach, von der Mystik liebender Gottesnähe durchatmet. Er ist also nicht katholischer Kultus, wenn er nicht sie, so oder so, als seine Seele hat.“ Was hier von dem Verhältnis der Mystik zum Kultus gesagt wird, ist richtig, vorausgesetzt, daß man Mystik nicht nur im Sinne der rein persönlichen Mystik des einzelnen nimmt und beim Kultus nicht von der Gemeinschaft und der objektiv gegebenen Form abstrahiert. Sicher ist im katholischen Kultus Mystik vorhanden, aber vor allem eine objektive, gemeinsame, in die freilich auch die subjektive Mystik des einzelnen einfließen kann. Zeigt doch schon die Etymologie, daß Mystik im Mysterium, also im Kultus entstand. Kultmystik war früher als die reine Gebets- oder Schaumystik des einzelnen. Umgekehrt trägt aber nicht jede katholische einzelpersonliche Mystik Kultform. Denn dazu genügt die „anbetende Distanz“ allein nicht. P. scheint aber sowohl die Mystik als auch den Kultus zu eng zu fassen. Er fährt fort (S. 35): „Echter katholischer Kultus (insofern er nicht, im Opfer der Heiligen Messe, 'Handlung Gottes' [doch wohl Christi, des Gottmenschen?] ist) ist immer der Formniederschlag



lebendiger persönlicher Frömmigkeit. Wie die Psalmen liturgie-gewordenes persönliches Gebet zwischen Gott und Ich sind, so gilt auch für das Verhältnis zwischen Entfaltung persönlicher Frömmigkeit (Mystik im weiten Sinn) und Gestaltung des unpersönlichen Kultus das gleiche: er steht wesentlich nicht, als gleichsam verewigtes Geschöpfliches, neben dem immer neu sich wandelnden Leben persönlicher Mystik, sondern hat, seinem innersten Wesen nach, sich immer wieder aus diesem Leben zu erneuern. Hier liegt der Grund, warum die Liturgie der Kirche niemals abgeschlossen ist und auch niemals die Form irgendwelcher 'klassischer Jahrhunderte' als alleinberechtigte hinstellt, sondern immer wieder Ströme zeitgenössischer persönlicher Frömmigkeit in das Strombett des Kultus einfluten läßt. Sie vollzieht darin nur ihr Grundgesetz der *analogia entis*."

So, wie es hier ausgesprochen ist, hängt der kathol. Kultus oder die Liturgie denn doch nicht von der zeitgenössischen persönlichen Frömmigkeit ab, weder in ihrem Inhalt noch in ihrer Form und äußern Erscheinung. Wäre dann wohl die Liturgie der kathol. Kirche in Substanz und Ritus heute noch wesentlich dieselbe, wie vor 1000, ja 1500 Jahren? Und müßte dann nicht wenigstens jeder von den sechs Frömmigkeitstypen, die später aufgezählt werden, seine spezifisch eigene Liturgie haben? Wo die Menschennatur durch den Lauf der Zeiten und bei allen Völkern im Wesen dieselbe bleibt und infolgedessen auch die Gnade oder Übernatur ihre ständig gleichbleibenden Anknüpfungspunkte im Menschen findet, soll man da nicht auch von einer im Wesen sich gleichbleibenden Kultmystik und ebenso Liturgie sprechen können? Und soll es da nicht vergängliche Menschen und Zeiten, „klassische Jahrhunderte“, gegeben haben, die — unter dem Beistande des hl. Geistes — einen Kultus und eine Kultmystik geschaffen haben, die die im Wesen gleichseienden und sich gleichbleibenden Menschen aller Jahrhunderte und Nationen anzusprechen vermögen? Gerade die Psalmen, die P. für seine These heranzieht, enthalten bei aller persönlichen Note so viel Allgemeinmenschliches und auf Christus Bezogenes, daß auch heute noch ein jeder sie aus seinem Innersten heraus beten kann und sie in der Liturgie des 20. Jh. ganz an ihrem Platze sind. Von dem Gesichtspunkt des für alle Menschen und immer Geltenden aus ist auch die „erstarrte“ und „unvergängliche Liturgie der Ostkirche“ (S. 71 u. a. a. O.) zu beurteilen. — Auf S. 49 ist die Rede von der Idee des kathol. Kultus als der Idee eines universalen Schöpfungskultus, vom katholischen Kultus als der Einheit der Individuen in der Einheit von Opfergabe und Opferhandlung und doch persönlicher Hingabe jedes einzelnen: von dem Mysterienkultus der Kirche, dessen Mittelpunkt die Feier des Erlösungswerkes Christi bildet, steht aber weder hier noch an andern Stellen ein Wort. Und doch ist dieser Mysterienkultus der Kultus der katholischen Kirche.

Die im 3., *Die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung* überschriebenen Hauptabschnitt S. 70 ff. entwickelten sechs Typen kathol. Frömmigkeitsrichtungen, die *Analogia entis*-Form der griech. Väter, die der westl. Seele angepaßte liturg. Frömmigkeit der Benediktiner, die dominikanische, franziskanische, ignatianische, die moderne etwa mit Newman charakterisierte Frömmigkeit bzw. Religionsbegründung, mag man theoretisch wohl so zuschneiden und zuspitzen können. Wie weit sie sich aber historisch und faktisch in der Charakteristik, die ihnen von P. zuteil wird, aufweisen lassen, ist eine andere Frage. Jedenfalls bilden sie nur Abstufungen der wesentlich einen katholischen Religionsbegründung und Frömmigkeit.

Sicher enthält die Arbeit von P. viel Schönes und Lehrreiches. Sehr fruchtbar sind die Probleme, die er aufrollt, sind die Gegenüberstellungen, die er vollzieht. Das Ganze ist aber in einer derart schwierigen, abstrakten und ungewöhnlichen Weise zur Darstellung gebracht, daß man sich wirklich fragt: cui bono? Wenn schon der katholische Leser aus dem Labyrinth, in das die Schrift gleich von Anfang



an hineinführt, nur mit größter Anstrengung und ab-gespannt ob all der Spannungen, die er passieren muß, den Ausweg findet — die Analogia entis, die selber in sehr analoger Weise auf die vielen Gegensatzpaare angewendet wird, ist der Faden nicht, der aus der Wirnis unfehlbar ans Licht führt —: wie soll da dem Nichtkatholiken über kathol. Dinge Klarheit werden? Solche Anforderungen an die menschliche Vernunft wollen die Praeambula fidei, zu denen man füglich auch die Religionsphilosophie kathol. Theologie rechnen kann, denn doch nicht stellen.

Petrus Wintrath OSB. [52]

#### IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände: Messe, Kirchenjahr, Sonderliturgien, Heiligenkult, Sakramente und Sakramentalien, Offizium, Kirchen-ausstattung, Paramente.

Abt Jean de Puniet OSB, *La liturgie de la Messe* (aus der Sammlung: *La prière et la vie liturgiques*, Avignon 1928). Das sehr ansprechende Buch des Abtes von Oosterhout behandelt nach einer Einleitung über die Opferidee im I. Teil das letzte Abendmahl, Kalvaria und die Erlösungsmysterien, die Eucharistie in apostolischer Zeit, die Synaxe bei den apostol. Vätern, die ersten Zeugen röm. Brauches und den röm. Brauch nach dem 4. Jh., im II. Teil die heutige röm. Messe, aber auch diese unter Berücksichtigung ihrer histor. Entwicklung. Das Werk will zunächst der praktischen Frömmigkeit dienen, tut dies aber auf einer soliden wissenschaftlichen Grundlage und in klarer Form. Bei den histor. Angaben wird man über einige Punkte gemäß den neueren Forschungen etwas anders denken; z. B. ist es wohl nicht mehr angängig, das Gebet *Supplices te rogamus* als Epiklese zu bezeichnen, wenn man das auch noch oft so lesen kann (S. 181 f. unter Berufung auf M. de la Taille, *Mysterium fidei*). Die systematische Erklärung betont erfreulicherweise oft den Mysteriencharakter der Messe, wenn auch diese Idee noch vertieft werden könnte; man vermißt sie z. B. S. 35; aber S. 95 wird sie in schönen Worten ausgesprochen: „Il apparaît surtout que notre messe reliée par une tradition ininterrompue à la dernière Cène du Sauveur, a conservé exactement le sens de son institution. C'est un mémorial, une *eucharistia*, dont le but est de célébrer et de renouveler sans cesse la réalité des mystères rédempteurs...“ Ebenso S. 101: „La sainte messe est vraiment l'œuvre de la communauté entière. L'Eglise y est présente, unie à son chef, et ce qu'elle célèbre et renouvelle sans cesse, c'est le mystère d'où elle est née, la Rédemption avec toutes ses phases.“ [53]

H. Klug OMCap, *Am Opferaltare Christi. Unterweisungen über das erhabene und gnadenreiche Opfer in der heiligen Messe* (Dülmen 1927). Kl. weist auf das Wort des Petrus Venerabilis hin: *Cumque (mundus) Deo sacrificare cessaverit, et ipse Dei esse cessabit* (Contra Petrobus.) und will deshalb durch eine schlichte Erklärung die Gläubigen dazu führen, das Meßopfer wieder verständnisvoll mitzufeuern. Das erreicht er auch durch eine volkstümliche, fromme Sprache und den beständigen Hinweis darauf, daß die Messe die „Erneuerung“ (besser die „Wiederhinstellung“) des Kreuzesopfers ist, wenn auch letztere Wahrheit noch theologisch genauer dargestellt werden könnte. [54]

Ottile Boediker, *Die heilige Messe*. Aus dem Ital. übers. (Eucharist. Funken Bd. VI. Freiburg i. B.). Kindlich fromme Betrachtungen im Anschluß an die Zeremonien und Gebete der hl. Messe. S. Str. [55]

M. Gatterer SJ, *Die liturgische Zeichensprache bei der hl. Messe* (Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 3 [1928] 344—348). Wendet den bedenklichen Grundsatz, der „Hauptwert“ der liturgischen Gebärden „liege in der Beziehung der liturgischen Sachzeichen zum Affekt, zum religiösen Gefühl“, auf die Messe an, will daher „einige Winke geben, wie der Priester mit Hilfe der Gebärdensprache seine persönliche

Andacht bei der Zelebration pflegen und fördern kann“. Innerhalb seiner Auffassung gibt er schöne und praktische Anregungen. [56]

**J. M. Hanssens SJ**, *De concelebratione eucharistica* (Periodica de re morali, canonica, liturgica 16 [1927] 143—154; 181—210; 17 [1928] 93—127) stellt fest, daß heute bei der Priester- und Bischofsweihe des latein. und byzant. Ritus die sakramentale *c. e.* in Übung ist. In der röm. Kirche ist sie zwischen Ende des 8. Jh. und Mitte des 12. Jh. entstanden. Sie findet sich da zuerst bei der Bischofsweihe. Von Rom ging sie dann allmählich auf die Kirchen der oriental. Riten über. Vor dem 15. oder gar 16. Jh. scheint sie aber nicht überall Brauch gewesen zu sein. Spricht H. von einer *c. e. plena seu sacramentalis*, so bezeichnet er damit die *c. e.*, bei der die Konzelebrierenden auch die Konsekrationsworte sprechen. Tun sie das nicht, dann liegt *c. e. minus plena seu caerimonialis* vor. Diese war dem neugeweihten Bischof und den neugeweihten Priestern in der Weihemesse vor dem 8. Jh. erlaubt. So durfte z. B. der neugeweihte Bischof die Kommunion an das Volk austeilern und der neugeweihte Priester dem pontifizierenden Bischof assistieren (*adstare*). Die *c. e.* der röm. Kirche während der ersten Jahrhunderte unterscheidet sich von der späteren dadurch, daß der neugeweihte Bischof nicht wie heute mit dem weihenden Bischof konzelebriert, sondern mit seinen Priestern. Außerdem war sie damals nur eine *c. e. caerimonialis*. — Im byzant. Ritus besteht vom 8. Jh. an eine *c. e.* bei Priester- und Bischofsweihe. Bis zum 15. Jh. war sie aber nur eine *caerimonialis*, vor allem bei der Priesterweihe. In den übrigen oriental. Riten war sie sogar nie eine sakramentale. Ja sakramental war auch nicht die *c. e.* des neugeweihten Bischofs mit seinen Priestern, die mehrere Jahrhunderte hindurch in den ägypt. und syr. Kirchen in Übung war.

Im 2. Teil spricht H. von der *c. e.* außerhalb der Priester- und Bischofsweihe. In der latein. Kirche gibt es heute nur noch eine *c. e.* bei der Benediktion eines Abtes. Seit 1561 ist sie eine *mere caerimonialis*, während sie vorher sakramental war. Wann diese *c. e.* entstand, konnte H. nicht feststellen. In den oriental. Kirchen ist die *c. e. sacramentalis* in Übung bei den Katholiken des byzant., syr.-antiochen., maronit. und kopt. Ritus. H. führt dafür Belege und Bestimmungen aus jüngster Vergangenheit an. In den schismatisch-oriental. Riten ist *c. e.* allgemein bekannt und praktiziert. Sie unterscheidet sich aber von der der kathol. Riten dadurch, daß sie immer nur *caerimonialis* ist. Endlich steht fest, daß während der ersten Jahrhunderte in Rom die Kardinalpriester so oft mit dem Papste konzelebrierten, als dieser eine feierliche Messe hielt. Jedoch kann H. nicht feststellen, ob diese *c. e.* von Anfang an sakramental war oder es erst später wurde. Sicher ist aber wieder, daß von dem 8. Jh. an die Kardinalpriester mit dem Papste bei den Stationsgottesdiensten konzelebrierten. Allerdings war diese *c. e.* nur 4- oder 5mal im Jahr sakramental (!).

In seiner Beweisführung dürfte H. nicht immer den Texten und Tatsachen gerecht werden. Er schließt nämlich zu sehr von den neuzeitlichen Auffassungen und Verhältnissen auf die Quellen zurück. Als Beispiel sei nur einer seiner Beweisgänge angeführt. S. 191 ff. spricht er von der *c. e.* der *Apost. Überl.* Hippolyts. Da er nicht nur auf die Tatsache der *c. e.* achtet, sondern sich auch fragt, ob eine sakramentale oder nur rituelle vorliege, glaubt er hier die sakramentale ausschließen zu müssen, weil das Volk bei der Präfation dem Bischof und seinen Priestern auf den Zuruf *Dominus vobiscum* nicht *Et cum spiritu v e s t r o*, sondern nur *et c. sp. t u o* antworte. Gewiß weist H. mit Recht auf die alte Geisteshaltung hin, nach der die liturg. Handlungen mit dem Inhalt der Gebete übereinstimmen müssen. Damit wird aber hier nichts bewiesen. H. hätte zur Lösung seiner Frage auf jene Einheit zurückgehen müssen, die zwischen Bischof und Priestern der einzelnen Sprengel besteht. Schon der hl. Ignatius v. Antioch. hat dieses Verhältnis charakterisiert. Ja H. hätte die *Apost. Überl.* aus Hippolyt selbst erklären können.

Bekannt sind ja die Worte, mit denen Hippolyt das Ideal jener Einheit schildert. Hippolyt war dazu nicht Bischof von Portus. A. Gr. [57]

**J. B. Ferreres**, *Estudio historico sobre la Misa „praesantificatorum“ del Viernes Santo y sobre la comunión en el mismo día* (Estudios Eclesiásticos 7 [1928] 336—347). Ein interessantes Kapitel aus dem im Druck befindlichen Buche *Historia del Misal*. Es behandelt die Geschichte der Rubriken des Karfreitags, besonders der auf die Kommunion bezüglichen. Nach dem Gelas. verwahrte man am Gründonnerstag nicht nur geweihte Hostien, sondern auch das hl. Blut für die Kommunion des Priesters und der Gläubigen. Andere Sakramentare und Missalien schreiben nur die Aufbewahrung von Hostien vor; am Karfreitag gießt man in den Kelch Wein, der durch den Kontakt mit der Hostie konsekriert wird. So der Ordo Rom. XV: *Sanctificatur enim vinum non consecratum per corporis Domini missionem*. Dieselbe Lehre steht in einigen Missalien des 15. und 16. Jh. und in 5 Sakramentaren von Tortosa aus dem 12. und 13. Jh.; eins aus dem 12. Jh. sagt: *Misso de corpore in vino et in sanguine consecrato communicatur*. Ebenso in einem Ordinarium von Barking, in Metzger Missalien des 14. und 15. Jh. und im Ordo Rom. X. Aber schon im 13. Jh. findet sich in liturg. Büchern die entgegengesetzte Lehre. So in einem Metzger Meßbuch; ein Meßbuch von Tortosa aus dem 15. Jh. sagt: *Sanctificatur enim vinum, non consecratur per corporis Domini missionem*. Ein Missale von Paris 1497: *Caveat maxime sacerdos, ne dicat: Hec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis aut aliud, ubi fiat verbum de sanguine*. Ebenso gab man nicht zu, daß der nicht konsekrierte Wein durch den Kontakt mit dem hl. Blut konsekriert würde. Innocenz III.: *Si vero post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem*. Eine Reihe lit. Bücher schreiben die Kommunion mit der Hostie allein vor, unter kleinen Verschiedenheiten; so ein Missale von Rocarossa vom Beginn des 13. Jh. im Besitz von P. Valls, Barcelona. Die heutige Ordnung findet sich auch in einem Missale von Barcelona (1398—1408) und in einem von Ripoll aus dem 13. Jh. usw. [Vgl. dazu das ausführliche Werk von M. Andrieu, *Immixtio et Consecratio* (Paris 1924). Siehe Jb. 3 Nr. 286; 4 Nr. 354 und 5 Nr. 360.]

J. V. [58]

**Abt I. Schuster OSB**, *Circa le messe all' aperto* (Perfice Munus 2 [1927] 813 f.). Der Abt von St. Paul hat am 21. IX. 1927 ein Schreiben an den Klerus seiner Diözese erlassen, das auch im Osservatore Romano veröffentlicht wurde und in die Zeitschrift für praktische Seelsorge „Perfice munus“ Aufnahme fand. Es handelt sich um die Frage, ob es erlaubt sei, die Messe im Freien zu feiern. Der hl. Stuhl hat 1925 durch ein Zirkularschreiben an den italienischen Episkopat diesen Gebrauch verboten und sich selbst das Recht vorbehalten, aus sehr wichtigen Gründen eine Ausnahme zu gestatten. Sch. sucht diese Verordnung des hl. Stuhles wissenschaftlich zu begründen. Nur die wilden Völker haben weder Häuser noch Tempel und opfern deshalb auf Bergen, an Quellen, in heiligen Hainen; so taten es nach dem Zeugnis des Tacitus die Germanen. Die zivilisierten Völker dagegen hatten von je her öffentliche Kultgebäude: die Kunst entsprang der religiösen Idee; das zeigen die Tempel der Ägypter, Assyrer, Griechen und Römer. Das Christentum, das allein die wahre Religion lehrt, hat die roman. und byzant. Basiliken, die got. Kathedralen, die prunkvollen Kirchen der Renaissance und des Barock geschaffen. Wie im A. Test. die Opfer nur im prachtvollen Salomonischen Tempel in Jerusalem dargebracht werden durften, so hat die Kirche verordnet, daß das Meßopfer nur an geweihter Kultstätte gefeiert werde. Alles an seinem Orte: die Konzerte auf den öffentl. Plätzen, die Geldgeschäfte im Café, die Messe, die Sakramente und die Predigt in der Kirche. Die germanische Kultur, wie sie Tacitus beschreibt, ist nunmehr überwunden, und ist übrigens niemals die unsrige (der Italiener) gewesen. Wir haben die Kirche als Haus Gottes und Haus des Gebetes. Wenn Gott auch der Herr Himmels und der Erde ist und deshalb überall angerufen werden kann, so wäre es doch ungehörig, die



hl. Mysterien auf öffentlichen Plätzen zu feiern, am Ende gar auf einem gewöhnlichen, mit einem armseligen Tuche bedeckten Tisch (Wo geschieht dies?!). Wir (Italiener!) sind Kinder einer Zivilisation, die uns das Pantheon und die Kuppel von St. Peter geschenkt hat, und keine Wilden (*selvaggi*); überdies sind wir Christen, d. h. ein Volk, das an Gott glaubt und ihn in seinem heiligen Tempel anbetet. -- Einige Bemerkungen dürften wohl erlaubt sein. Im A. Test. wurden weitaus nicht alle (auch legitimen) Opfer im Tempel dargebracht (vgl. das Opfer des Elias auf der Höhe des Karmel); überdies geschah auch im Tempel der Opferdienst unter freiem Himmel im Vorhofe, wo der große Brandopferaltar stand; ähnlich war es bei anderen zivilisierten Völkern des Altertums. Wenn auf den großen Katholikentagen auf einem öffentlichen reich geschmückten Platze ein prunkvoller Altar aufgestellt wird und ein hoher Kirchenfürst, mitunter der päpstl. Nuntius selber, vor einer vieltausendköpfigen, still betenden Menge das hl. Meßopfer feiert, so wird niemand darin eine Profanation der hl. Mysterien erblicken oder glauben, unter „Wilden“ zu sein. Bei den großen päpstl. Funktionen in St. Peter geht es oft her wie auf einem Jahrmarkt; es wird geschwätzt und gelacht, daß es manchmal schwer ist, ein andächtiges Vaterunser zu beten. Von den zerfetzten Paramenten, den armseligen Kelchen, der schmutzigen Kirchenwäsche in gar vielen ital. Kirchen schweigt man lieber. Bei den tiefgläubigen Spaniern, die gewiß nicht zu den „Wilden“ gehören, kommt die Messe im Freien, die sog. *Misa de Campo*, nicht selten vor. Wenn der hl. Stuhl speziell für Italien die Messe im Freien verboten und sich die Erteilung der Erlaubnis in Ausnahmefällen vorbehalten hat, so hat das seinen Grund zum Teile wenigstens in den gegenwärtig in Italien herrschenden Verhältnissen.

H. H. [59]

A. M. Jannotta, *De essentia sacrificii Missae* (Divus Thomas 31 [1928] 483—488). Aus den Worten des Tridentinum (sess. 22 cap. 1): *Corpus et Sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit*, schließt J., das die *oblatio sacrificii* wesentlich in der Transsubstantiation besteht. Die *consecratio*, d. h. der Akt des Priesters, der die Verwandlungsworte spricht, ist eine *condicio sine qua non* der Transsubstantiatio, aber nicht das eigentliche Wesen des Opfers. Die Kommunion des Priesters ist *pars integrans sacrificii Missae*; ja sie gehört zur *transsubstantiatio* oder zur *essentia sacrificii*; denn nach dem Tridentinum opferte Christus seinen Leib und sein Blut *sub speciebus panis et vini*; diese Spezies aber sind Speise und Trank und infolgedessen zum Genusse bestimmt (*consumptibiles*). Die Trennung des Leibes vom Blute, worin manche Theologen wie Lessius, Gonet, Billuart das Wesen des Opfers erblicken, ist eine Folge (*consequens*) der Transsubstantiation. Auch Billot verlegt die *formalis ratio* des Meßopfers in die sakramentale Trennung des Blutes vom Leibe Christi, welche eine mystische Schlachtung darstelle. Aber die *oblatio realis* besteht in der Transsubstantiation, die *mactatio mystica* ergibt sich notwendig aus der Trinssubstantiation des Brotes und Weines, steht also mit ihr im wesentlichen Zusammenhang. Deshalb ist die Lehre von der *mactatio mystica* festzuhalten; sie läßt sich ableiten aus den oben angeführten Worten des Tridentinums; man kann deshalb sagen, sie gehöre zum Depositum. Lepins Opfertheorie (vgl. Jb. 7 Nr. 62) findet keine Anerkennung. Noch viel weniger A. Verrièle (vgl. Jb. 7 Nr. 63), welcher das Wesen des Opfers in die Anbetung verlegt; nach der Transsubstantiation wird Christus unter den Gestalten von Brot und Wein angebetet. Abgelehnt wird auch die Ansicht Cimetiers, welcher meint, daß durch die Transsubstantiation unsere Opfer mit dem einzigen Opfer Christi verbunden werden, der im Himmel in ewigem Opferakte sich befindet. — Die Darstellung Jannottas läßt an Klarheit zu wünschen übrig; uns will scheinen, daß er aus den Worten des Tridentinums zu viel ableitet.

H. H. [60]

M. de la Taille SJ, *Distinctio oblationis et immolationis in traditione theologica* (Ephemerides theol. Lovanienses 4 [1927] 384—405). de la T. hat in seinem



Werke *Mysterium Fidei* die *immolatio* als Vernichtung oder Schlachtung des Opfers von der *oblatio* unterschieden; das Opfer besteht im eigentlichen Sinne aus 2 Akten, dem (äußeren) Opferakt und der *immolatio*; Grund dafür ist: *quia victima offertur immolanda, vel offertur immolatione, vel offertur immolata*. Beim letzten Abendmahle opferte sich Christus als *immolandus*; diese *immolatio* erfolgte durch den Kreuzestod; somit bildete die Eucharistiefeier im Coenaculum und der Kreuzestod ein vollständiges Opfer. Die Messe dagegen setzt die *immolatio* als geschehen voraus; in ihr opfert sich Christus als *immolatus* (vgl. Jb. 4 Nr. 92—94 und 5 Nr. 87). Diese Theorie wurde von A. S w a b y OP in der Schrift *The Last Supper and Calvary* (London 1926) scharf angegriffen; nach ihm ist die *oblatio sacrificialis* nur logisch, nicht sachlich von der *immolatio* unterschieden, letztere darf nicht mit der *mactatio* identifiziert werden; die *mactatio* ist der Akt des *victimarius*. de la T. habe die ganze theolog. Tradition gegen sich. Dagegen sucht nun dieser nachzuweisen, daß die von ihm angenommene Unterscheidung zwischen *oblatio* und *immolatio* in der Tradition wohl begründet sei. Diese Unterscheidung wird bereits in der hl. Schrift gemacht, z. B. Lev. 1, 2—5, wo die Rede ist von einem Opfer, das ein Laie darbringt: *immolabitque vitulum coram Domino, et offerent filii Aaron sacerdotes sanguinem eius fundentes per altaris circuitum*. Hier wird ganz deutlich die *immolatio*, die Schlachtung des Opfertieres, als Akt des Laien von dem Opferakt der Priester unterschieden. Die gleiche Unterscheidung machen die Väter, von Cyprian angefangen. Nicht anders drücken sich die liturg. Bücher aus, z. B. das Gelasianum *praef. missae in feria IV post Pascham: Circumdantes altaria tua, D. virtutum, et in ipsius agni immaculati agnitione gloriantes, qui se ipsum pro nobis obtulit immolandum*; vgl. Cyprian, *de bono pat.* 10: *Isaac, ad hostiae dominicae similitudinem praefiguratus, quando a patre immolandus offertur, patiens invenitur*, und Cassiodor, in Ps. 118, 152: *Abraham filium suum in mysterium Domini Salvatoris obtulit immolandum* (Swaby will das *immolandum* als Präsens fassen, s. Jb. 4 Nr. 95). Noch deutlicher ist ein anderer Text im Gelasianum und Gregorianum: *Sed Filius tuus D. n. tamquam pia hostia et immolari se tibi pro nobis patienter permisit*. Diese *patiens permissio immolationis* kann unmöglich den eigentlichen priesterlichen Opferakt (*oblatio*) Christi darstellen, denn der Opferakt wird vom Priester nicht bloß zugelassen (*permittitur*), sondern ausgeübt (*efficitur*). Nichts anders denken die großen Scholastiker des MA und angesehene Theologen bis auf unsere Zeit. Es ergibt sich freilich eine Schwierigkeit. Da die *immolatio*, obwohl sachlich von der *oblatio* verschieden, doch vorgenommen wird im Hinblick auf die *oblatio*, welche Beziehung hat dann die von den Juden oder in ihrem Auftrage von den Schergen vorgenommene *immolatio* Christi zu seiner priesterl. *oblatio*, da doch die Juden nicht im mindesten an einen Opferakt dachten? de la T. unterscheidet in der *immolatio* ein doppeltes Element: ein physisches d. h. die Schlachtung des Opfers, und ein moralisches, die Hinordnung auf die *oblatio*. Das physische, mehr materielle Element allein kam beim Opfer Christi den Schergen zu, das moralische ausschließlich Christus, der sich eben zu dem Zwecke töten ließ, um sich als Opfer darzubringen. (So in *Ecclesiastical Review*, Jul. 1924, 15 [vgl. Jb. 4 Nr. 87] und in *Blackfriars*, Febr. 1925, 108). Diese Unterscheidung findet er angedeutet in dem bereits zitierten Texte des Gelasianum und Gregorianum: *Tamquam pia hostia... immolari se tibi pro nobis patienter permisit*, ferner in der *Epistula Pseudo-Martialis ad Burdigalenses* (3): *In ara crucis ipsum (corpus suum) permittit immolari. Quod autem Iudaei per invidiam immolaverunt, putantes se nomen eius a terra abolere, nos causa salutis nostrae in ara sanctificata proponimus*. Auf diesen Brief berufen sich Toletus, *de sacrif. Missae controv.* 4, Gregorius de Valentia, Suarez, Bellarmin. Ganz klar ist in diesem Punkte die Lehre des hl. Thomas, S. Th. III q. 22 a. 2 ad 2: *Christus voluntarie se obtulit passioni, et ex hac parte habet rationem hostiae*

usw. — Nach Swaby nimmt de la T. in der Eucharistie keine wahre („true“) oder wirkliche („real“) *immolatio* Christi an. Letzterer erwidert, in der Eucharistie finde eine *immolatio mystica* statt, d. h. *anteactae immolationis cruentae repraesentativa*. Wenn man unter der *immolatio* die *mactatio* versteht, so geschieht in der Messe keine aktuelle *immolatio*, sondern bloß in *repraesentatione aut mysterio*. Da die *oblatio in recto* nicht die Schlachtung ausdrückt, sondern die Hingabe (*editio*), so ist sie in der Eucharistie eine wahre und wirkliche; dem Gott wird von uns die *hostia corporis et sanguinis Christi* dargebracht, obwohl die Schlachtung nicht von uns vollzogen wird, sondern ehemals von anderen vollzogen worden ist. So lehren nach de la T. die nachtrident. Theologen Hesselius, M. Galenus, Bellarmin, Suarez, Kard. du Perron, de Bérulle usw., die alle von einer *immolatio mystica* oder *repraesentativa* reden. Freilich ist nicht immer klar, was die Theologen mit dem terminus *repraesentare* meinen; bei manchen scheint es bloß den Sinn des französischen *représenter* (vorstellen, darstellen, vertreten) zu haben, z. B. wenn Kard. du Perron schreibt: „Les sacrifices des chrétiens contiennent bien vraiment, réellement et substantiellement, la même propre et unique hostie, mais n'en contiennent l'immolation ou destruction et occision que représentativement“ (*Traité du Saint Sacrement de l'Eucharistie* [Paris 1622] 767). Klarer spricht G. Van Noort, *De Sacramentis* <sup>3</sup> 1919, 318 f.): „missam esse verum sacrificium, quia in consecratione Christus praesens sistitur in habitu externae mortis violentae, quatenus caro eius et sanguis per signa sacramentalia ita sensibus nostris exhibentur, ac si essent separata in morte“.

H. H. [61]

P. Amiable OP, *Les harmonies de la Cène et de la Croix* (Rev. des sciences philos. et théol. 17 [1928] 241—253). Spricht zunächst über die Werke de la Tailles und Lepins über die Messe. Die Einheit des Opfers muß angenommen werden. Der actus formalis der Erlösung war das Kreuzesopfer; dieses kann als absolut vollkommenes Opfer nicht wiederholt werden. Das Konzil von Trient bringt das Meßopfer direkt mit dem letzten Abendmahl in Verbindung; es lehrt sess. XXII can. 1, daß die Messe ein wahres und wirkliches Opfer ist; cap. 2, daß in ihr dieselbe *victima* geopfert wird wie am Kreuze. Abendmahl und Kreuzesopfer sind nicht 2 verschiedene Opfer, weil Priester und *victima* dieselben sind und man auch nicht von 2 formell verschiedenen Opferakten eines und desselben Priesters (Christus) reden kann. Wäre die Cena lediglich hingeordnet auf das Kreuzesopfer, dann wäre sie nicht viel mehr als jeder Akt des irdischen Lebens Christi, denn alle stehen mehr oder minder in Beziehung zur Passion; sie hätte bloß das Privileg größerer Nähe und ausdrücklicherer Hinordnung auf das Kreuzesopfer. Die Messe ist auch nicht bloß eine Erinnerung an den Kreuzestod, ebensowenig als die Cena eine feierliche Ankündigung desselben war; sonst würden Cena und Messe ihres inneren Gehaltes entleert. In der Cena und am Kreuze ist nur ein und derselbe formelle Opferakt anzunehmen. Aber inwiefern sind dann Cena und Messe ein *sacrificium completum*? Dürfen wir sagen, daß die *oblatio* in der Cena, die *immolatio* am Kreuze stattfand und die *consummatio* im Himmel geschieht? Nein; in der Cena und am Kreuze haben wir einen und denselben *actus oblationis*, der sich bloß in verschiedener Weise kundgibt; denn der Opferakt, der an sich innerlich und geistig ist, muß sich, wenn es sich um den Opferakt eines Menschen handelt, in sinnenfälliger Weise offenbaren und kann deshalb je nach den Umständen verschiedene äußere Formen annehmen. Beim Opfer Christi drückt die Hingabe seines Lebens und Blutes die ganze Hingabe seines geistigen Wesens an den Vater aus. In der Cena geschah dies unblutigerweise, auf Kalvaria durch wirkliches Vergießen seines Blutes, auf unseren Altären geschieht es wiederum in unblutiger Weise. Von diesen 3 äußeren Erscheinungsformen des einzigen Opferaktes Christi ist die blutige Darstellung desselben am Kreuze die hauptsächlichste und definitive, die beiden

anderen sind relative und wesentlich durch die blutige Darstellung bedingte, wie das *signum* bedingt ist durch die Sache, deren Zeichen es ist. Die Cena als *ritus annuntians passionem* hätte keinen Wert gehabt, wenn nicht das Leiden tatsächlich gefolgt wäre. Der Verf. will dies veranschaulichen durch einen Vergleich: die Profeß eines Novizen *in periculo mortis* ist konditionell; sie ist nur in dem Falle gültig, daß der Tod wirklich eintritt. — Die menschliche Natur verlangt ein sichtbares Opfer, Christus hat dies möglich gemacht durch die Eucharistie. Wenn es sich bloß darum handelte, die heiligenden Wirkungen des Kreuzesopfers den Seelen mitzuteilen, so genügten die Sakramente. Das menschengewordene Wort wollte die durch die Schöpfung gegebene Ordnung nicht zerstören, sondern wiederherstellen und vervollkommen, also auch ein der menschlichen Natur entsprechendes Opfer einsetzen. Doch konnte er nicht den universellen Wert des einzigen Opfers, das der Vater von Ewigkeit her beschlossen hatte, beeinträchtigen; deshalb ist das Opfer, das wir darbringen, eine aktive Teilnahme am Opfer, das Jesus auf Kalvaria dargebracht hat. Zwei Bedingungen waren dazu erforderlich: 1. daß das Opfer Christi unsere eigenen Opfer in sich enthalte; 2. daß wir daran teilnehmen können, u. zw. sofern es Opfer ist. Christus hat sein Opfer dargebracht im Namen aller als Haupt der Menschheit; die Menschheit hinwiederum sollte mit ihrem Haupte mitwirken beim Werke der Erlösung. Die Cena gibt uns die besondere Art und Weise, wie der soziale Charakter des Opfers Christi zum Ausdruck kommen sollte. Christus opferte sich in der Cena in der Weise, wie die Kirche durch ihre Hierarchen opfern sollte.

H. H. [62]

M. de la Taille SJ macht im Gregorianum 9 (1928) 239—241 einige Bemerkungen zu den Ausführungen des P. Amiable, der behauptete, de la Taille leugne wohl nicht, daß Christus die *oblatio* seiner selbst innerlich bis zum Kreuzestode auf Kalvaria fortgesetzt habe, wolle aber nicht anerkennen, daß er ihr anderswo als in der Cena einen sinnenfälligen Ausdruck gegeben habe, während die sinnenfällige Darstellung der *oblatio* auf Kalvaria angenommen werden muß. M. de la T. weist nach, daß er in diesem Punkte nicht anders lehre als Amiable, und zitiert zu diesem Zwecke verschiedene Stellen aus seinen Werken, z. B. *Esquisse du Mystère de la Foi* 13: „La Cène est oblatio hostiae immolandae: oblation qui persévère, et visiblement, à travers les tourments du Sauveur, en ce qu'elle n'est nulle part rétractée, en ce qu'elle est partout contresignée par le sang qui coule pour la ratifier.“ In der Schrift *The last Supper and Calvary* 6f. führt er aus: Christus setzt seine in der Cena begonnene Opferung fort, nicht bloß innerlich, sondern äußerlich und sichtbar; aber er fügt hinzu: am Kreuze gibt es keine *eigentliche oblatio sacrificialis* oder *sacerdotalis*, sondern nur im Sinne einer Ausdehnung (*extension*) dessen, was in der Cena geschah. In einem anderen Punkte dagegen weicht de la T. von Amiable ab, insofern dieser ein komplettes Opfer in der Cena und ebenso eines am Kreuze annimmt, da die eine Oblation in verschiedener (unblutiger und blutiger) Weise zum Ausdruck kommt; die unblutige Ausdrucksweise verhält sich zur blutigen wie das *signum* zum *significatum*. Nach de la T. fragt es sich, ob *sacrificium in recto* die Oblation, die den verschiedenen Modalitäten zugrunde liegt, bezeichnet oder die Modalitäten selbst, denen die *oblatio* zugrunde liegt; im ersteren Falle ist nur ein Opfer anzunehmen, im anderen Falle dagegen zwei. Nun kann man aber nicht zu gleicher Zeit von einem und von zwei Opfern reden. Die numerische Einheit besteht nicht aus zwei numerischen Einheiten derselben Art; die numerische Zweiheit verträgt sich nur entweder mit der *unitas specifica*, wie sie zwischen den verschiedenen Opfern besteht, oder mit der *unitas ordinis*, wie sie zwischen unseren Opfern und dem Opfer Christi herrscht. H. H. [63]

Ch. V. Hérís OP, *Le sacrifice eucharistique selon S. Thomas* (Bulletin Thomiste 5 [1928] 233—238). Zustimmung Besprechung des für die Liturgiewissenschaft wichtigen Werkes des Abtes A. Vonier OSB, *A Key to the doctrine of the*



*Eucharist* (s. Jb. 6 Nr. 87 und S. 195 ff.). H. betont vor allem die thomistische Lehre, daß die Sakramente *signa efficacia* sind, d. h. daß sie das bewirken, was sie ausdrücken. Bei jedem Sakrament unterscheidet man das *sacramentum tantum*, d. h. das sinnenfällige Zeichen, *res et sacramentum*, d. h. eine geistliche Realität, z. B. den *character sacramentalis*, und die *res tantum*, d. h. die jedem Sakramente eigentümliche Gnade. Während bei den übrigen Sakramenten die *res et sacramentum* eine im Empfänger hervorgebrachte Wirkung ist, ist in der Eucharistie *res et sacramentum* im Sakramente selbst enthalten: sie ist nichts anders als der Leib und das Blut Christi; so enthält die Eucharistie die Realität des Leidens Christi in sich, nicht als ob Christus in seinem natürlichen Sein von neuem geopfert würde, sondern weil er geopfert wird in seinem sakramentalen Sein: das genügt einerseits, um die Einheit des Kreuzesopfers und des Meßopfers zu erklären, und ermöglicht es andererseits, das Meßopfer zu vervielfältigen, ohne neue Opfer darzubringen. Es ist nicht notwendig, die ganze Ausführung hier zu wiederholen. H. bedauert nur, daß Vonier im Bestreben, den eigenen Charakter des Opfers Christi, die Blutvergießung am Kreuze, hervorzuheben, nicht mehr Gewicht gelegt hat auf die Natur der Oblation, welche dieses Opfer, sei es am Kreuze sei es in der Eucharistie, voraussetzt; er begnügt sich zu bemerken, daß die eucharistische Oblation eine sakramentale ist; man kann aber erraten, daß nach der Idee des Autors die *oblatio* sich von der *immolatio* nur insofern unterscheidet, als sie eine Hingabe an Gott ist. Bei stärkerer Betonung der *consummatio* des Kreuzesopfers und des eucharistischen Opfers wäre es möglich gewesen, eine gewisse Beziehung zwischen dem eucharistischen Opfer und Christus im Himmel zu entdecken; denn die Sakramente setzen uns durch ihre instrumentale Wirkungsweise in Beziehung zu Christus im Himmel, und somit auch das Meßopfer in den Früchten, die es uns mitteilt. H. kann konstatieren, daß Eug. Moasure in einer Artikelserie der Revue Apologét. (1927) zu einem ähnlichen Resultat gelangt wie Vonier; er schreibt: „Le Sauveur dans notre sainte Messe est donc immolé sacramentellement, mystiquement, si l'on veut, c'est à dire réellement quoique non historiquement. Le signe sacramentel nous communique tous les jours, pour nous y faire participer, la seule immolation historique qui ait eu lieu, celle du Calvaire“. [Diese Ausdrucksweise entspricht genau der traditionellen Mysterienlehre; s. oben S. 145 ff. O. C.] H. H. [64/65]

J. Mennessier OP zeigt im Bulletin Thomiste 5 (1928) 238—291, daß die von Abt A. Vonier in seinem Werke *A Key to the doctrine of the Eucharist* entwickelte Lehre über das Wesen des eucharistischen Opfers die traditionelle thomistische Lehre ist, wie sie besonders Kardinal Caietanus in seinem Traktat *de missae sacrificio et ritu* im J. 1531 formuliert hat. Caietanus geht aus von den Worten: *Hoc facite in meam commemorationem* und hebt besonders hervor, daß das Sakrament ein *signum efficax* ist: *facere hoc* ist = *immolare*, mit a. W.: es ist die sakramentale Verwirklichung des Leibes Christi, insofern er geopfert, d. h. für uns am Kreuze dargebracht ist. Die Einheit des Opfers ergibt sich aus der Einheit der Opfergabe (*hostia*) in der Verschiedenheit der geschichtlichen und sakramentalen Verwirklichung, d. h. Christus ist die eine und einzige Hostie im blutigen und unblutigen Opfer; denn sein Leib und Blut sind die gleiche Realität in der *immolatio in propria specie* am Kreuze und in der *immolatio sub specie panis et vini* am Altare, welche den am Kreuze geopfert Christus *immolatio modo* gegenwärtig setzt. Wenn Cai. von einer *perseverantia modo immolatio* spricht, so versteht er darunter die tägliche Wiederholung der eucharistischen Feier; er lehrt damit nicht, wie de la Taille will, daß Christus im Himmel im *status immolatus* (im Zustand des Opfers) verbleibe (*Mysterium Fidei* 167; s. Jb. 4 Nr. 92/94). Nach Cai. handelt es nicht um die Darbringung einer Victimae im Zustande des Opfers, auch nicht bloß um die Opferung Christi, der im Himmel ist als der, der ehemals für uns geopfert worden ist, sondern um die sakramentale Vergegen-



wärtigung der Opferhandlung auf Calvaria (*unum atque idem illud quod tunc fiebat facimus in Christi memoriam — facere autem corpus meum quod pro vobis immolatur ut sic, perinde est ac facere corpus meum quatenus immolatur*). Lepin hat in seinem großen Werke den *modus immolatus*, von dem Cai. spricht, ganz richtig von einer Repräsentation der wirklichen Opferung am Kreuze verstanden; aber da er die sakramentale Wirklichkeit (*réalisme*) dieser Repraesentatio nicht begriff, die Theorie Caietans für ungenügend erklärt. [Zu Cai. s. oben S. 188 ff.] H. H. [66]

J. de Séguier SJ, *Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique* (Nouv. Rev. Théol. 61 [1929] 289—299) geht von der thomist. Auffassung über die Transsubstantiation aus. Im Anschluß daran zeigt er, daß Christus unter den eucharistischen Gestalten die *ubicatio* dieser Gestalten annimmt. Und zwar so, daß die normale innere *ubicatio* Christi sakramental die innere oder äußere *ubicatio* der Gestalten hat. Auf dieser Grundlage baut sich das eucharistische Opfer auf. Symbolisch wird es durch den Ritus bezeichnet. „Une immolation purement symbolique n'est qu'un symbole d'immolation“ (S. 291). Das Opfer muß darum auch wirklich unter dem Symbol da sein. So ist das wirkliche und blutige Kreuzesopfer Christi sakramental auf dem Altar gegenwärtig, sobald Christus unter den Gestalten gegenwärtig ist. Nach der Analogie von Raum und Zeit sagt dann S., daß die Raum- und Zeitbeziehungen Christi in jeder Raum- und Zeitbeziehung der Gestalten vereinigt sind. Gewiß nicht auf die normale Art von Raum und Zeit, sondern sakramental. So kommt S. zum Ergebnis: „la messe reproduit la Cène comme son premier exemplaire en même temps qu'elle la contient comme partie de la vie de Christ. Mais la messe et la Cène ne sont des sacrifices que parce qu'elles contiennent sacramentellement et expriment rituellement l'unique sacrifice du Calvaire parce qu'elles sont dans un autre temps et dans un autre lieu l'unique sacrifice du Calvaire sous un rite qui le signifie.“ [S. auch oben S. 195 f. und 205. Zur Beurteilung der verschiedenen Meßopfertheorien überhaupt vgl. die traditionelle Lehre Jb. 6 S. 113 ff. und oben S. 145 ff.] A. Gr. [67]

Abt Ansgar Vonier OSB, *Christianus sacrificans*. Übers. von Josephine Schiller (Seele 10 [1928] 359—368). Außer dem Gebet haben die Christen „mysteriöse und furchterregende Riten“. Es ist das Opfer. „Zwar kann das Opfer des Gottessohnes in seiner natürlichen und furchtbaren Form des ersten Karfreitags nicht wiederholt werden, aber es kann erneuert werden in seiner ganzen Wahrheit und Wirklichkeit in *mysterio*, in *sacramento*...“ So „zu opfern heißt: erstens all die äußeren Akte eines natürlichen vergänglichen Opfers vornehmen... zweitens die äußeren natürlichen Dinge sozusagen in den Händen des Priesters sich wandeln lassen in eine unermesslich heiligere Realität...“ „Diese verwandelnde Kraft ist nicht dasselbe wie das Opfer; aber sie ist die *conditio sine qua non*, die das symbolische Opfer von Brot und Wein zum wirklichen Opfer von Fleisch und Blut Christi macht.“ Die Messe ist dasselbe Opfer wie das Kreuzesopfer, in *mysterio*. Der *sacrificans in mysterio* vermag „dasselbe göttliche Opfer wieder gegenwärtig zu setzen, — *repraesentari* ist der Jahrhunderte alte lateinische theologische Ausdruck für dieses Wiedervergegenwärtigen...“ [67a]

M. Vincent Bernadot OP, *Durch die Eucharistie zur Dreifaltigkeit* (Mchn. 1927). Verf. nimmt „Eucharistie“ ganz überwiegend im Sinne von Kommunion und läßt das Mysterium in seiner objektiven Ganzheit vollständig zurücktreten. Dem Aufbau einer Frömmigkeit aus der Liturgie will er nicht dienen. Er schaltet die Kommunion zwischen die beiden Pole Seele (nicht Mensch) und Trinität (spekulativ, nicht heilsökonomisch-biblich gesehen). Dadurch entstehen viele Gewaltigkeiten (auch in der „Akkommodation“ der Schriftstellen), die den klaren, schlichten Aufbau des Mysteriums, das doch auch trinitarisch ist, vermissen lassen. Die Proportionen sind zugunsten einer sehr geistreichen, spirituali-

sierten Betrachtungsweise kompliziert und verschoben. Man sollte die Sakramente nehmen als das, was sie sind: *genus signorum sacrorum*, und ihre bezeichnende Symbolik auch etwas in Betracht ziehen, wenn man sie subjektiv und trinitarisch auswerten will. Christus sagte bei der Einsetzung nicht: „Das ist der Logos“, auch nicht: „Das bin ich“, sondern: „Das ist mein Leib.“ Der Konflikt zwischen „theological and devotional language“, den Abt Vonier *A Key to the doctrine of the Eucharist* [s. Jb. 6 Nr. 87] aufgedeckt hat, macht sich auch in dieser kleinen Schrift bemerkbar, z. B. jedesmal dann, wenn vom Tabernakel die Rede ist.

H. A. R. [68]

**Karl Giesen, Gemeinschaftliche Kommunion-Meßandacht. Aus den Gebeten der Kirche zusammengestellt** (Bachem 1928). Verf. will laut Vorwort eine Verbindung zwischen Kommunionandacht während der Messe und Meßfeier im Sinne der Kirche versuchen. Er stellt zu diesem Zwecke eine Auswahl von Psalmen, Hymnen und Gebeten zusammen, die teils den privaten Vorbereitungs- und Danksagungsgebeten des Priesters, teils den Opferungsgebeten und dem Kanon der Messe entnommen sind. In dem Abschnitt, der der „unmittelbaren Vorbereitung“ gewidmet ist, sind auch kurze Evangeliumslesungen über die Eucharistie eingefügt. Die Kirche stellt die Lesungen in ihrer pädagogisch unübertrefflichen Weise an den Anfang der eucharistischen Feier. Sie wählt nicht nur solche Stellen aus, die über die Eucharistie im engeren Sinne handeln, sondern läßt in der reichen Folge der Perikopen des Kirchenjahres die Fülle des Mysteriums Christi in immer neuem Lichte aufstrahlen und leitet so zu einer vertieften „Eucharistia“ an. Damit stellt sie zugleich die rechte Disposition zum Empfang der hl. Opferspeise organisch her. In dieser Art des Aufbaus der Feier müßte man zunächst den Anschluß an die Liturgie suchen, um sich der „Meßfeier im Sinne der Kirche“ zu nähern. Was G. in seinem Heftchen bietet, bleibt trotz Verwendung des einen oder anderen Meßgebetes, sogar trotz des Einfügens einer Präfation und der Aufmerksamkeit auf Opferung, Wandlung und Kommunion, eine „Feier in der Messe“, die vielleicht neben anderen derartigen Andachten eine dramatischere (häufiger Wechsel von Vorbeter und Chor) und anregendere Anordnung zeigt. Vielleicht wird sie aber den Wunsch des Verf. erfüllen, jene, die bisher das Mitfeiern der Messe noch nicht kennen, zur liturg. Frömmigkeit zu führen. — Die Übersetzung der einzelnen Stücke lehnt sich an *Guardini* und ein Büchlein von H. Hoffmann an. U. B. [69]

**H. Thurston, Fasting Communion** (The Month 151 [1928] 501—513). *Fasting and Holy-Bread* (ebda 152 [1928] 15—28). Der 1. der beiden Aufsätze bekämpft eine Ansicht von Percy Dearner in seinem neuen Werke *The Truth about Fasting, with special reference to Fasting Communion* (1928), wonach das eucharistische Fasten, zu dem der Zelebrant allein, und nicht wer sonst kommunizierte, verpflichtet gewesen wäre, erst seit der Zeit des hl. Thomas von Aquin allgemeine Übung geworden wäre. Th. zeigt, daß, wenn auch die ältesten Texte in dieser Beziehung nicht alle wünschenswerte Deutlichkeit besitzen, so man doch vom 7. Jh. an zahlreiche anführen kann, die die Falschheit der These D.s überreichlich beweisen. — Der 2. Aufsatz enthält Folgendes: Im MA nahmen die Gläubigen selbst die Eulogien oder das geweihte Brot (*eulogiae, antidoron*), das man Sonntags an die Nichtkommunikanten verteilte, nuchtern. Selbst diejenigen Gläubigen, die an Wochentagen der Messe beiwohnten, ohne kommunizieren zu müssen oder Eulogien zu erhalten, aßen nicht vor der Messe. L. G. [70]

**P. Parsch, Das Jahr des Heiles 1929, Klosterneuburger Liturgiekalender** (1. u. 2. Bd.). Mit Recht legt der verdiente Vorkämpfer für das volksliturg. Apostolat den höchsten Wert darauf, einen immer besseren Führer durch das hl. Jahr der Kirche zu bieten; denn durch die Mitfeier des Kirchenjahres bleiben die Gläubigen stets in engster lebendiger Fühlung mit der gesamten Liturgie. Jedes Jahr hat der Klosterneuburger Liturgiekalender, wie an Umfang und Leserzahl,

so auch an Inhalt und Wert gewonnen. Mit bewundernswertem Fleiß, *sicut apud argumentosa*, hat P. aus Meßbuch und Brevier, aus alten und neuen Schriften über Liturgie und aus den Resultaten der Liturgiewissenschaft den Honig der Liturgie gesammelt, geistig verarbeitet und zwischen den Waben des kirchl. Direktoriiums aufgespeichert, um so den Lesern für jeden Tag ein reiches Mahl bereitzuhalten. Es ist ein Fortschritt des diesjährigen Kalenders, daß er das *Proprium de tempore* gegenüber dem *Pr. Sanctorum* noch mehr als früher hervortreten und so die große Linie des KJ. noch deutlicher erscheinen läßt; daß er ferner nicht nur Erklärungen, sondern auch viele Texte bietet, vor allem aus dem Brevier, das ja den meisten Lesern schwer zugänglich ist. Auch enthält — im 1. Bd. — fast jeder Tag einen neuen Abschnitt mit Erwägungen unter dem Titel *Leben mit der Kirche*. Die Ausstattung ist durch die feinen und gedankentiefen bildlichen Darstellungen der Benediktinerinnen von St. Gabriel bedeutend bereichert worden.

Mit Rücksicht auf die stets steigende Bedeutung, die der Kal. durch seine weite Verbreitung für die liturg. Geisteshaltung vieler gewonnen hat, seien im Interesse der großen Sache einige Wünsche und Vorschläge geäußert. Rein äußerlich wäre es vielleicht ratsam, den Text, der doch im wesentlichen jedes Jahr derselbe bleibt, vom Direktorium zu trennen und als unperiodisches Buch erscheinen zu lassen, das mit jeder neuen Aufl. verbessert werden könnte. Das Direktorium brauchte dann nur etwaige Ergänzungen zu bringen.

Was den Inhalt betrifft, so muß es im Jb. besonders anerkannt werden, daß P., unbeirrt von den Vorurteilen einer rein negativen Polemik, an der Mysterienidee entschieden festhält. Wer in das Wesen der Liturgie eingedrungen ist, der kann in der Tat nicht anders als im Mysterium den Grundcharakter der Liturgie sehen. Um aber der Polemik nicht neue erwünschte Nahrung zu geben, scheint mir größere Klarheit in der Darstellung und konsequentere Durchführung notwendig zu sein. Schwer verständlich ist mir z. B. der Satz (S. 26): „Wie kann die Geburt des Herrn zum Mysterium werden, oder anders gesagt, wie können wir an seiner Geburt mystisch Anteil nehmen?“ Die Geburt des Herrn wird nicht erst zum Mysterium, sondern ist der Gegenstand unserer Mysterienfeier. Auch kommt das Mysterium nicht erst durch unsere mystische Anteilnahme zustande, wenn es auch zu dieser hinstrebt, sondern hat unabhängig davon ein objektives Sein. Bei konsequenter Durchführung des Mysteriencharakters des KJ. und seiner Zeiten wird man auch nicht geneigt sein, von einer „Fiktion“ (I 17 und 26) zu reden, wenn uns die Liturgie des Advents in die Zeit vor der Ankunft Christi und in den Zustand des unerlösten Menschen versetzt. Denn abgesehen davon, daß der alte unerlöste Mensch tatsächlich noch in uns lebt, wenn auch der neue erlöste schon am Werden ist, daß uns noch die *vetusta servitus tenet* (Weihnachtskollekte), wird durch das Mysterium gerade auch das Werden des Erlösungswerkes mystisch-real gegenwärtig gesetzt. Das KJ. ist daher in allen seinen Phasen Wirklichkeit und Leben — gerade das gibt ihm seine wunderbare Kraft —, und auch die „Rolle“, die wir darin „spielen“, ist nicht Mimik, sondern unsere zuerst bittere, dann immer gnadenvollere Wirklichkeit. In der Erklärung des *Triduum sacrum* möchte man es auffallend finden, wenn die „wahllose“ Aneinanderreihung der Psalmen in der Gründonnerstagsmette u. a. als „Schwäche“ bezeichnet wird, wenn gesagt wird, daß die Gedanken der Mette „sprunghaft“ dahinflaufen (II 9), daß „der Schmerz stoßweise Teile aus dem Leidsbild hervorruft“ (II 17), wenn von „Rückfall in die Grundstimmung“ die Rede ist (II 22). Die Metten unterscheiden sich in der hier gemeinten Art kaum von denen des übrigen Jahres. In freier Ordnung, aber durchaus ruhigem Rhythmus fließen ihre Gedanken dahin. Ihre nicht dramatisierende und erzählende, sondern betrachtende Darstellungsweise hängt wiederum mit ihrem Mysteriencharakter zusammen; sie will im einzelnen Gedanken möglichst die ganze Erlösungstat



und in der Vielheit der Gedanken ihre vielen Beziehungen und ihren geistigen Reichtum schauen. Die Kreuzenthüllung des Karfreitags läßt sich — auch vom historischen Standpunkt aus — kaum als „eine dramatische Darstellung der Kreuzigung“ bezeichnen. Weil das heilige Kreuz in Jerusalem gewöhnlich verhüllt war, wurde es am Karfreitag zur Verehrung feierlich enthüllt. Auch diese Enthüllung war und ist Mysterienfeier. Mit der II 27 ff. vorgeschlagenen Oster-nachtsfeier kann sich das Jb. aus mehreren Gründen nicht befreunden.

Der Lösung der Frage nach dem inneren Zusammenhang der beiden Festkreise, die P. sich schon im vorigen Jahrgang stellte, ohne von der dort gegebenen Beantwortung, wie er sagt, befriedigt gewesen zu sein, dürfte er in diesem Jahre nähergekommen sein, wenn er meint, daß beide Festkreise dasselbe wollen, nur in anderer Form (I 17). Denn tatsächlich feiert jeder von ihnen die ganze Erlösung in Christus und seiner Kirche, aber jeder in seiner Weise. Epiphanie stammt aus dem platonisch-kontemplativ eingestellten hellenistischen Orient (Alexandreia) und ist daher mit seinem Festkreis vorwiegend kontemplativ geartet: wir erwarten die Erlösung, die ohne unser Zutun von oben „kommt“, und „schauen“ dann ihre wunderbare Herrlichkeit in der Kirche als „Licht in der Finsternis“ dieser Welt. Der Osterfestkreis hingegen feiert die Erlösung als *Pascha Domini*, an dem die Kirche aktiven Anteil nimmt, und steht daher im Zeichen der *vita activa*. Aus Jerusalem stammend, wurde er besonders im aktiv eingestellten Abendland mit Eifer aufgenommen und ausgebaut.

Wenn also auch jeder Festkreis in seiner Art die ganze Erlösung feiert, so sind sie doch organisch verbunden und stehen in vielfacher Beziehung zueinander. Die Verbindung nach der pädagogischen Seite, die P. vor allem sucht, dürfte im Naturmotiv des Kirchenjahres gegeben sein, das m. E. im Kalender noch zu wenig hervorgehoben wird. Im Winter sucht der Mensch die beschauliche Häuslichkeit, im Frühling drängt es ihn zur Arbeit. Dem Winter entspricht daher die kontemplative Art seines Festkreises, dem Frühling die aufs Aktive gerichtete *Pascha*-Idee. Tatsächlich sind auch beide Festkreise von Anfang an vom Naturmotiv sehr stark beeinflusst.

An vielen Stellen, besonders in dem Abschnitt *Leben mit der Kirche*, zeigt der Kalender noch etwas individualistische Färbung. Das isolierte „Ich“ der erwägenden Einzelseele erscheint ziemlich häufig. Damit hängen manche überspitzte Formulierungen zusammen, z. B. „ich (gemeint ist der einzelne, nachdem er die Liturgie mitgefeiert hat) bin das Licht der Welt“ (I 42). Der liturgisch gewordene Mensch wird auch nach einem Gottesdienst, der ganz auf die Gemeinschaft eingestellt ist, sich stets als Glied des mystischen Christus erleben und sich bewußt bleiben, daß er nur in der lebendigen Verbindung mit der Gemeinschaft seine Begnadigung besitzt. Daher wird er auch in der Privatfrömmigkeit das „wir“ bevorzugen. „Mein Kämmerlein zu Nazareth“ (I 97) wird nicht ein idyllisch eingerichtetes Privatzimmerchen sein, sondern die Kirche, die an jenem Tage „S. Maria maior“ heißt, die sich freilich nicht auf ihre äußeren Mauern beschränkt, sondern ihr Dach auch über die Räume unseres Privatlebens weitet. Vielleicht will der Verf. durch diese ichbetonten Stellen den vielen individualistisch geformten Seelen von heute entgegenkommen, ob das aber der beste Weg ist, sie zur Liturgie zu erziehen, möchte bezweifelt werden.

Diese Bemerkungen wollen nicht tadeln, sondern möchten das vortreffliche Buch noch weiter vervollkommen helfen. S. Str. [71

P. Gebler, *Erlöser und Erlösung im Kirchenjahr* (Wiesbaden 1928). Diese kurzen Vorträge über das KJ. sind vorbildlich für eine möglichst einfache, volkstümliche Darbietung liturg. Gegenstände zum Zwecke religiöser Belehrung und Aneiferung. Sie verraten gute Sachkenntnis und lebendige Erfassung des Stoffes, wenn man auch in wenigen Einzelheiten anderer Auffassung sein kann (vgl. dazu



*Das hl. Jahr der Kirche*, in: *Die betende Kirche* [Jb. 4 Nr. 80; 7 Nr. 57]). Mit Recht behandelt G. sein Thema vom liturgiegeschichtl. Standpunkt aus, der bei der Eigenart des KJ. als geschichtlich gewordener Größe und bei der entscheidenden Bedeutung einer lebendigen Tradition für die Kirche und insbesondere für die Liturgie (gegenüber modernen Wünschen nach Neugestaltung der Liturgie sei das betont) der einzig richtige ist. Durch die engere Verknüpfung mit Kirche und Eucharistie hätten m. E. die meisten Vorträge eine liturg. Vertiefung erfahren können, ohne deswegen die Einfachheit verlieren zu müssen. S. Str. [72]

**Joh. Narr**, *Brot. Gedanken zu den Sonntags- und Festtagsevangelien des Kirchenjahres* (Literar. Institut Augsburg). Kurze, ethisch eingestellte Essays, die meist an ein Wort der Perikope anknüpfen, ohne auf den liturg. Gedanken einzugehen. S. Str. [73]

**J. Lortzing**, *Geistliche Lesungen für die heilige Adventszeit* (Paderborn 1928). Mußten wir in der vorigen Anzeige [Jb. 7 Nr. 72] einige Einschränkungen unserer Anerkennung zufügen, so kann sie jetzt rückhaltlos ausgesprochen werden. Diese *Lesungen* sind in der Tat eine Einführung in die Liturgie, eine Anleitung zum Leben mit der Kirche und aus ihren großen Gedanken. Die „persönlich-erbauliche“ Weise der Interpretation tritt zurück; die Texte selbst kommen ausgiebig zu Wort, und aus ihnen schöpft die Erläuterung. Dabei bewahrt diese Erläuterung ihre gemüts-tiefe, reiche und sinnige Art. — Die Übersetzung der Texte aus der Hl. Schrift geht auf die latein. Version ein, die der Lit. zugrunde liegt und daher für deren Verständnis in erster Linie in Betracht kommt, gewinnt aber aus der Heranziehung des hebräisch-griech. Urtextes, d. h. der Übers. Luthers, manche neue Beziehung und unübertrefflichen deutschen Ausdruck. Es sei nur auf die Übertragung des *modestia vestra nota sit omnibus hominibus* vom 3. Adventssonntag hingewiesen: „Eure Gelindigkeit werde kund allen Menschen.“ — Bezeichnend für die Art des Verf. ist übrigens die Überschrift und Einleitung zur Messe dieses 3. Sonntags, die als „Missa S. Gertrudis“ eingeführt wird. — Erstaunlich ist wieder, wie klar und richtig grundsätzliche und dogmatische Dinge dargelegt werden, so auf S. 18 die Bemerkung, daß die Erklärung der liturg. Perikopen von der Liturgie selbst ausgehen müsse, auf S. 201 und 213 die Klarstellung der kirchlichen Marienverehrung. Durchaus kathol. Anschauungen liegen dem ganzen Buch zugrunde. — Zwei Kleinigkeiten fielen mir auf: S. 64 heißt es irrtümlich, daß die Leviten am Gaudete-Sonntag „gefaltete“ rosafarbene Dalmatiken tragen; dies ist wohl eine Verwechslung mit der *Planeta plicata*, die an den anderen Adventstagen von ihnen getragen wird; selbstverständlich ist zu ergänzen, daß auch der zelebrierende Priester Rosa trägt. S. 200 wird *versiculus* mit „Wendegebet“ wiedergegeben (?). U. B. [74]

**F. Ravanat**, *Del velo delle croci ed immagini nel tempo di Passione* (Perfice munus 2 [1927] 499—503). Im MA verhüllte man während der Fastenzeit den Altar durch ein Velum. In S. Gallen scheint dies bereits gegen Ende des 9. Jh. üblich gewesen zu sein; Abt Hartmut († 895) gab dem Kloster *velum optimum, quod adhuc hodie in Quadragesima ante crucem extra chorum appenditur*, wie in einer Hs. des 13. Jh. *de casibus monasterii S. Galli* zu lesen ist. Für England bezeugt Lanfrank im 11. Jh. diesen Gebrauch; die Verhüllung des Altares begann mit der Komplet des ersten Fastensonntags. Auch Rupert v. Deutz († 1129), *de div. officiis* IV c. 9 und Honorius von Autun († 1130), *Gemma animae* II c. 46 sprechen davon. Vom 13. Jh. an wurden nicht bloß die Altäre verhüllt, sondern auch alle Kreuzbilder; Martène, *de antiquis Eccl. ritibus* IV c. 19 zitiert dafür Lucas von Capua, Erzb. von Cosenza († 1224). Aus den *Consuetudines* der Kirche von Bayeux aus dem J. 1269 geht hervor, daß auch die Heiligenbilder bedeckt wurden. Aus-führlich verbreitet sich hierüber das von Bischof Johannes de Grandisson 1337 aus-gearbeitete *Ordinale Exonense* (Exeten). Die Verhüllung begann vor der Matutin

des Montags der 1. Fastenwoche und dauerte bis zur Komplet der Ostervigil; nur am Feste S. Petri in Cathedra (22. II.) und Mariä Verkündigung wurden die Bilder beim Hochaltar enthüllt von der 1. Vesper bis zur Komplet des Festes, ebenso wurden am Palmsonntag bei der Prozession alle Kreuze in der Kirche enthüllt bis nach der Komplet. Von Samstag vor dem 1. Fastensonntag bis zum Mittwoch der Karwoche war zwischen Chor und Presbyterium ein großes Velum ausgespannt. Dieses Velum hieß in manchen Gegenden das Hungertuch, weil es an die Fastenpflicht gemahnte; es war weiß oder violett, in manchen Gegenden von Seide und reich gestickt, besonders in Deutschland. Auf der Ausstellung in Münster 1879 waren 4 solcher Velen zu sehen, darunter eines von Telgte aus dem 16. Jh. mit 66 bildlichen Darstellungen. An Stelle dieses Gebrauchs ist nunmehr eine andere Praxis getreten: Während der Passionszeit werden die Kreuze und Bilder in allen Kirchen des röm. Ritus verhüllt. Die erste diesbezügliche Vorschrift findet sich in den von Clemens VIII. hg. *Caeremoniale Episcoporum*. Unter Urban VIII. wurde ins röm. Missale die Rubrik aufgenommen: *Ante Vesperas cooperiuntur Cruces et imagines*. Sie steht noch nicht im Missale Romanum, das in Köln *sumptibus Corneli ab Eymundt et Scc.* gedruckt wurde (ein Exemplar Vatic. Barberini B x 40); dagegen weist sie das 1635 in Paris gedruckte Missale (Exemplar Bibl. Vitt. Em. 71, 9, C 5) auf. Laut einem Entscheid der Ritenkongregation vom 4. VIII. 1663 *Debent tegi omnes imagines* gilt die Verhüllung nicht bloß für die Bilder des Herrn, sondern auch für die der Heiligen. H. H. [75]

F. Ravanat, *Della benedizione pasquale della casa e dell'agnello* (Perfice Munus 3 [1928] 275—279). Der Gebrauch, die Häuser mit geweihtem Wasser auszussegnen, wird im Liber Pontificalis Papst Alexander I. zugeschrieben, und scheint bereits im 5. Jh. im Okzident eingeführt gewesen zu sein. Das Gelasianum enthält 2 *benedictiones aquae spargendae in domo* und verschiedene *orationes pro aspersione aquae*, das Gregorianum eine *Oratio quando aqua spargitur in domo* und 2 *benedictiones domus*. Im Sacramentarium von Gellone (8. Jh.) wird bei der *Benedictio Fontis* am Karsamstag erwähnt, daß die Gläubigen von dem feierlich gereichten Wasser mit nach Hause nahmen. Im 13. Jh. wurde das jeden Sonntag vom Pfarrer geweihte Wasser durch Kleriker den Gläubigen, die es wünschten, ins Haus gebracht. In England wurden dazu arme Kleriker genommen, *ut ex stipe inde proventura possent vitam studique sua sustentare*. Die Segnung der Häuser am Karsamstag findet sich im *Rituale Sacramentarium Romanae Ecclesiae* Gregors XIII. von 1584. In manchen Gegenden werden am Karsamstag auch Speisen und besonders das Osterlamm geweiht. Die Weihe des Osterlammes wird zuerst im Missale von Bobbio (7. Jh.) unter dem Titel *Benedictio ad agnum benedicendum* und im Gelasianum von St. Gallen erwähnt; im Sacramentarium von Angoulême steht die *benedictio* zwischen *Infra actionem* und der *Postcommunio* der Messe des Karsamstags. Auch im Liber Sacramentum von Toledo geschieht dieser Weihe Erwähnung. Walahfrid Strabo, *de rebus eccl.* I c. 18 (PL 114, 938) verurteilt den Brauch als *quorundam simplicium error de Iudaicarum superstitionum seminario natus*, wohl wegen der Verleumdungen der Griechen, die behaupteten, die Lateiner opferten nach jüd. Sitte am Ostertage auf dem Altare ein Lamm zusammen mit dem Leib des Herrn (vgl. Kard. Bona, *rer. liturg.* II c. 8, 5). Die Weihe des Osterlammes ist eine einfache *benedictio invocativa* ähnlich wie die Segnung der Bohnen an Christi Himmelfahrt oder die Segnung der Trauben am Feste des hl. Sixtus (6. VIII.), die beide während der Messe vor dem *Per quem omnia* stattfinden, ebenso wie die Segnung des Osterlammes, wie aus den *Consuetudines Canonicorum Cassanensium* (1387) und den im 16. Jh. in Venedig gedruckten *Sacerdotalia romana* hervorgeht. Durch Bernold von Konstanz († 1100), den Verf. des *Micrologus*, wissen wir, daß in Rom das Osterlamm *non ad altare, sed ad mensam communem* gesegnet wurde.

(PL 151, 1016). — Es folgen die kirchl. Bestimmungen über die Aussegnung der Häuser, die nach den CIC can. 462 § 2 zu den Funktionen des Pfarrers gehört.

H. H. [76]

N. Stenta, *Gedanken zum Fest der Verklärung* (Bibel u. Liturgie 2 [1927/8] 391—393). Macht auf den Unterschied des Festes von dem Sonntag *Reminiscere* aufmerksam. „Jenes ist ein rein gedankliches Fest, eine Erinnerungsfeier (eine geschichtliche Reminiscenz), das Gedächtnis einer Begebenheit aus dem Leben Jesu. Der Sonntag 'Reminiscere' ist Mysteriumfeier, nicht Bild der Erinnerung, sondern Wirklichkeit. Hier wird uns die Verklärung Christi als Betrachtungsgegenstand vorgelegt und der Christkönigsgedanke herausgestrichen, dort will die Kirche im Bilde der Verklärung die Erhöhung Christi in der Meßfeier darstellen und schließlich das Osterfest selbst. Mysteriumfeier, — gedankliches Fest, das sind die großen Unterschiede zwischen den beiden Tagen des Kirchenjahres.“

[77]

E. Hugon OP, *Doctrina theologica de Christo Rege iuxta Encycl. Pii XI. „Quas primas“ et liturgiam novi festi* (Angelicum 4 [1927] 1—18). H. behandelt die dogmat. Grundlagen der königl. Würde Christi, wie sie in der päpstl. Enzyklika und dem Officium und der Messe des neuen Festes ausgesprochen sind und bereits vom hl. Thomas dargelegt wurden. Gegen das neue Fest könnte man einwenden, daß in der Regel nur ein hist. Faktum oder ein nach außen hervortretendes Geheimnis liturgisch gefeiert wird, nicht aber etwas Unsichtbares wie die königl. Würde Christi. H. erwidert darauf, auch etwas Unsichtbares könne Gegenstand der liturg. Feier sein, wenn es nur etwas ganz Bestimmtes ist und sich irgendwie nach außen kundgibt, wie z. B. das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit. Die königl. Würde Christi offenbart sich in den meisten Geheimnissen seines Lebens. Dem weiteren Einwand, daß in diesem Falle keine Notwendigkeit vorlag, ein neues Fest einzuführen, begegnet er mit der Bemerkung, daß an den anderen Festen des Herrn die königl. Würde Christi nicht der eigentliche und besondere Gegenstand der Feier sei; an Weihnachten z. B. wird Christus als Erlöser in der Liebenswürdigkeit seiner menschl. Natur verherrlicht, an Epiphanie wird wohl seine Herrschaft über alle Völker geoffenbart, aber noch nicht die tatsächliche Ausübung dieser Herrschaft über die Völker als Gemeinschaften; am Herz Jesu-Fest ist der Gegenstand der liturg. Feier die Liebe Jesu oder Jesus als König der Liebe; der Gegenstand des neuen Festes dagegen ist Jesus als absoluter Herrscher und König über alles.

H. H. [78]

L. C. Moille, *The liturgy of Lyons* (The Month 151 [1928] 402—408). Überblick über eine kürzlich zu Lyon gehaltene Konferenz von Dom Buennner über den Ritus von Lyon. Dieser ist der röm.-gregorianische Ritus, in L. eingeführt durch Karl d. Gr. und in seiner ursprünglichen Reinheit bewahrt. Früher wurden jeden Tag 4 feierliche Messen gehalten. Die Kanoniker der Metropole trugen die Mitra und beanspruchten eine große Unabhängigkeit gegenüber dem Metropolit. Bei dessen feierlicher Messe hatte jeder der mitzelebrierenden Priester seine eigene Hostie und nahm aktiven Anteil an der Konsekration. Heute bringen sie nur noch bei der Opferung die Hostie dar, sprechen aber nicht mehr die Wandlungsworte mit dem Bischof. Seit dem 18. Jh. sind viele alte Bräuche verschwunden. Folgende sind geblieben: Beim Offertorium werden Brot und Wein gleichzeitig dargebracht; nach der Elevation kreuzförmiges Ausbreiten der Arme; das *Libera nos* wird laut gesprochen oder gesungen; das Evang. S. Joh. wird bei der Rückkehr zur Sakristei gebetet. Die Pontifikalmesse hat am Schluß eine besondere Segensformel; die Kantoren antworten 5mal *Amen*.

L. G. [79]

W. H. Frere, *York Service Books* (York Minster Historical Tracts [London 1927] Nr. 19, 16 f.) gibt in großen Zügen die Geschichte des liturg. Ritus von York (*Use of York*) und eine Liste der hsl. oder gedruckten liturg. Bücher der Metropole Y.

L. G. [80]



**P. Martin-Civat**, *La paroisse Notre-Dame et le culte de la Vierge à Cognac sous l'ancien régime* (Bulletin et Mémoires de la Société archéol. et histor. de la Charente 1925 p. 137—149). Bespricht mehrere Arten der Verehrung der hl. Jungfrau (Prozessionen, Wallfahrten usw.), die man in vielen andern Ländern ebenso findet.

L. G. [81]

**F. Ravanat**, *Della incoronazione delle immagini di Maria SS.* (Perfice Munus 3 [1928] 13—17). Die älteste bekannte Darstellung der Gottesmutter mit einer Krone scheint die des Triumphbogens in S. Maria Maggiore zu sein, ausgeführt im Auftrage Sixtus' III. (431); aus dem 6. Jh. stammt nach Grüneisen die gekrönte Madonna in S. Maria antica; die Kapelle der Ricci in S. Marco in Florenz bewahrt die mit einer Perlenkrone geschmückte Madonna aus dem von Johannes VII. (705—707), in St. Peter errichteten Oratorium der Gottesmutter. Von gekrönten Muttergottesbildern spricht der Liber Pontificalis in der Vita Gregors III. (731—741) und Gregors IV. (827—844). Besonders häufig wurden diese Darstellungen, nachdem das Salve Regina in den kirchlichen Gebrauch gekommen war. Vom 13. Jh. an tritt die Krönung Mariens häufig an die Stelle der Verkündigung, so z. B. im Narthex der Abtei von Vezzolano in Piemont. Bis zum 16. Jh. war die Krone ein einfacher Goldreif mit hervorsprossenden Trifolien; später nahm sie die Form einer Königs- oder Kaiserkrone an. Zuweilen verehrten Fürsten der Gottesmutter eine kostbare Krone, wie z. B. Margarete von York 1475 der Madonna von Aachen, Heinrich II. von Frankreich 1550 U. L. Frau von Boulogne. Die Sitte der feierlichen Krönung berühmter Muttergottesbilder geht auf den heiligmäßigen Kapuziner Hieronymus Paulucci von Forlì († 1620) zurück. Ihm folgte der fromme Alessandro Sforza († 1638), der auf eigene Kosten 13 Gnadenbilder in Rom mit kostbaren Kronen schmücken ließ und bei seinem Tode dem Kapitel von St. Peter ein Legat hinterließ mit der Verpflichtung, die berühmtesten Madonnenbilder zu krönen. Zuallererst wurde am 6. XII. 1640 die Madonna del Rosario in der Kirche der Minerva gekrönt. Ursprünglich war die Zeremonie sehr einfach; der vom Kapitel delegierte Kanonikus übergab in der Sakristei oder in der Kirche dem Rektor der Kirche die Krone; später bildete sich ein eigener *Ordo servandus in coronatione imaginum B. Mariae Virginis*; die Krone wird aufgesetzt vom delegierten Kanonikus, manchmal im Auftrage des Kapitels vom Diözesanbischof oder auch von einem Kardinal. Vom Tode des Alessandro Sforza bis 1917 hat das Kapitel von St. Peter ungefähr 672 Madonnenbilder gekrönt. Nur selten haben die Päpste selber die Krönung vorgenommen, während sie häufig gestatteten, daß die Feier in ihrem Namen geschehe; nur Pius VII. hat neun Gnadenbilder der Gottesmutter in eigener Person gekrönt. Auch den Bischöfen kommt das Recht der feierlichen Krönung von Bildern zu, drum findet sich deren Ritus im Pontifikale.

H. H. [82]

Weihb. **Joh. Hillebrand**, *Der heilige Liborius. Sein Leben, seine Reliquien und seine Verehrung* (Paderb. [1928]). Kürzende Bearbeitung und Ergänzung bis zur neuesten Zeit des Werkes von K. Mertens, *Der hl. L.* (1873). Wir weisen bes. hin auf die Sitte, dem Schreine des hl. L. bei feierlichen Anlässen einen Pfauenschweif vorauszutragen. Sie geht auf die orient. und röm. Sitte zurück, beim Gottesdienste Pfauenwedel zu benutzen. Bisch. Julian von Le Mans suchte die röm. Riten in seiner Bischofsstadt heimisch zu machen. So kam vielleicht dieser Brauch von Rom nach Le Mans und von dort nach Paderborn (S. 28). — S. 60 ff. die Feste zu Ehren des Hl. — S. 76: „Das Fest des hl. L. gehörte auch zu den Tagen, an denen dem Bischof Bernard I. und seinen Nachfolgern nach einem päpstlichen Breve vom Jahre 1133 das Tragen des Rationale erlaubt war. Das Rationale ist ein aus Seide gefertigter, mit vielen Edelsteinen besetzter bischöflicher Schulterschmuck; im Mittelalter bei vielen Bischöfen gebräuchlich, kommt es jetzt nur mehr in Eichstätt, Krakau, Toulouse und Paderborn zur Verwendung, und zwar an den höchsten Festen beim Pontifikalamt.“

[83]



Alex. Masseron, *Quimper, Quimperlé, Locronan, Penmarch* (Paris 1928). Mehrere Stellen dieses Werkes beschreiben Äußerungen des bretonischen Volkskultes bei Wallfahrten und andern religiösen Festen. S. 121—129 sind der großen Troménie (*tro minihy*, der Umzug von Minihy; vgl. Jb. 7 Nr. 330) gewidmet, d. h. den Prozessionen, die alle 6 Jahre am 2. und 3. Sonntag im Juli auf dem Gebiet der 4 Pfarreien, zu denen Locronan gehört, stattfinden. Die letzte Troménie war 1923. Der Weg der Prozession folgt jenem, den ein Einsiedler des 7. Jh. namens S. Ronan zu machen pflegte, und beträgt 12 km. Die liturg. Ordnung der Prozession soll in ihren wesentlichen Zügen ins 15. Jh. zurückgehen. M. gibt S. 121 einen Wegeplan der malerischen Prozession. Auch sonst ist das Werk reich und gut illustriert.

L. G. [84]

J. B. Jaggar SJ, *Two Early Ordination Prayers* (Gregorianum 8 [1927] 453—458). Brightman bekämpfte im Journ. of Theol. Studies 1 (1899—1900) 259 die Bulle *Apostolicae Curae*, durch welche Leo XIII. die anglikan. Weihen für ungültig erklärte, weil die Worte *Accipite Spiritum Sanctum* des anglikan. Ordinationsritus nicht klar und deutlich den *ordo sacerdotii* oder die damit verbundene Gnade und Vollmacht, welche in besonderer Weise die *potestas consecrandi et offerendi verum Corpus et Sanguinem Domini* ist, zum Ausdruck bringen. Br. berief sich auf die von G. Wobbermin in einer Athos-Hs. des 11. Jh. entdeckten und in den Texte und Unters. N. F. II b herausgegebenen liturg. Gebete, die dem Bischof Serapion von Thmuis († c. 362) zugeschrieben werden; darunter sind auch drei Ordinationsgebete für die Diakons-, Priester- und Bischofsweihe. In der *χειροθεσία καταστάσεως πρεσβυτέρων* ist mit keinem Worte das *sacerdotium* und die *potestas consecrandi et sacrificii offerendi* erwähnt, ebensowenig in der *χειροθεσία καταστάσεως επισκόπου* das *summun sacerdotium*. J. erwidert: Es ist keineswegs ausgemacht, daß diese Gebete im öffentlichen Gebrauche waren. Und selbst wenn dies der Fall war, so ist der von Br. daraus gezogene Schluß verfehlt. Das Ordinationsgebet bei der Priesterweihe spielt mit den Worten: *προσβένειν τὰ θεῖα σου λόγια* und *ὁ χαρισάμενος ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ Μωσέως ἐπὶ τοὺς ἐκκληγεμένους πνεῦμα ἅγιον* offenbar auf die von Moses eingesetzten 70 Ältesten an, die auch im röm. Weiheritus als die Vorläufer der neustest. Priester bezeichnet werden in der Ansprache des Bischofs: *Vos siquidem in septuaginta viris et senibus signati estis* und in der Präfation nach der Handauflegung: *Sic in eremo per septuaginta virorum prudentium mentes Moysi spiritum propagasti; quibus ille adiutoribus usus, in populo innumeras multitudines facile gubernavit*. Die 70 Ältesten bezeichnen die Priester, und somit ist im Weihegebet des Serapion der Presbyterat erwähnt, was für die Gültigkeit der Weihe hinreichend ist. Da überdies die Gebete der Diakonats- und Bischofsweihe ausdrücklich die Amtsnamen *διάκονος* und *ἐπίσκοπος* enthalten, so ist die Annahme nicht unberechtigt, daß im Ordinationsgebete der Priesterweihe der Amtsname ausgefallen ist. Die abessinische Weiheformel ist ähnlich der des Serapion; jedenfalls wurden diese Formeln nicht wie die anglikan. geschaffen mit der Absicht, ein im wahren Sinne opferndes Priestertum auszuschließen. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß *ἐπίσκοπος* = *summus sacerdos* und somit im Gebete der Bischofsweihe das *summun sacerdotium* hinreichend angedeutet ist. Im gleichen Sinne wie Br. schreibt Kanonikus Lacey in *Dissertationis Apologeticae de Hierarchia Anglicana Supplementum* (Rom 1896) mit Berufung auf die *Canones Hippolyti*: hier soll im Gebete bei der Diakonatsweihe der Weihegrad nicht erwähnt sein. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese *Canones* dem Hippolyt zuzuschreiben sind. Im Weihegebete heißt es: *Effundas spiritum sanctum super servum tuum N. eumque praepares cum illis qui tibi serviunt secundum tuum beneplacitum sicut Stephanus . . . Accipe servitium eius per D. n. J. Chr.* In allen oriental. Liturgien wird der Diakonats- zu Stephanus, einem der ersten 7 Diakone, in Beziehung gebracht. Überdies erwähnt das Weihegebet der *Apost. Konst.* (VIII 3), das auf die *Canones Hipp.*

zurückgeht, ausdrücklich die *διακονία*. Somit stehen die *Can. Hipp.* nicht im Widerspruch mit der Bulle Leos XIII., der für die Gültigkeit der Weihe verlangt, daß im Weihegebet der Ordo oder die mit dem Ordo verbundene *potestas* ausgedrückt werde.

H. H. [85]

P. Batiffol, *La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique* (Rev. d'hist. eccl. 28 [1927] 733—763). In Hippolyts *Apost. Überlieferung* besteht die Bischofsweihe in Handauflegung und Weihegebet. Ps.-Cyprian, *De aleator*. 3: *episcopium id est Spiritum sanctum per impositionem manuum cordis excepimus hospitio* . . . Nach den *Apost. Konst.* halten Diakone das Evangelienbuch über dem Kopfe des zu Weihenden, während des Weihegebets, statt [?] der Handauflegung. Dasselbe bezeugt Palladius, *Dialogus de vita S. Ioannis Chrys.* 16 (PG 47, 53). P. Coelestin sagt 432 von der Weihe des Maximianus zu Konstantinopel: *cum eius capiti verba mystica dicerentur* (Jaffé 385). Ps.-Dion. Areop. nennt als besondere Auszeichnung der B.-weihe das Auflegen der Logia auf den Kopf (*De eccl. hierarch.* V 3, 1). Die latein. Liturgie kennt nur Handauflegung und Weihegebet; vgl. Ambros., *ep.* IV 6 *ordinatio* . . . *quam accepisti per impositionem manuum mearum et benedictionem in nomine Domini Iesu*. B. bespricht dann die Sakramentare. Das Leonianum und Gregorianum geben für die *Consecratio* oder *Benedictio episcoporum* die Meßorationen, das *Hanc igitur* und die Präfation. Das Gelasianum enthält außerdem eine Einladung: *Oremus dilectissimi* . . . und erweitert die röm. Präfation bedeutend. Ähnlich im Missale Francorum. Der Ordo Rom. VIII gibt das Zeremoniell. Das *Missale in usum Ecclesiae Mediolanensis* ed. Magistretti (Mailand 1897) p. 49—54 überliefert den röm. Ritus des 9. Jh.; nach dem Graduale ist ein Dialog zwischen Konsekrator und Assistenz, worauf die Litanei folgt. *Ut autem surrexerint ponant euangelium super caput electi, et episcopi soli manus suas, et dicat ordinator: Oremus, propitiare* . . . Nach der Präfation *fundat oleum super caput eius in modum crucis* . . . Die Auflegung des Evangeliums stammt wohl aus dem Orient, die Salbung aus der karoling. Liturgie; letztere hat ihre Parallele in der Salbung der Könige, die zuerst bei dem westgot. König Wamba 672 geübt wurde und nicht aus Byzanz stammt; ob die S. der Bischöfe oder die der Könige älter ist, weiß man nicht; beide stammen aus dem A. Test. Das röm.-german. Pontificale des 10. Jh. (nach Andrieu; vgl. Jb. 3 Nr. 286) läßt die Feier mit einem Examen beginnen; die Salbung des Hauptes ist während der Präfation, danach die der Hände und des Daumens; ferner sind beigefügt Weihe und Übergabe von Ring und Stab. Der Ring ist nach der 1. der 4 Begleitformeln das Siegel als Zeichen der Herrschaft und des Besitzes und wurde so zum Symbol der Investitur; ebenso der Stab. Ring und Stab sind gallikanisch; vgl. den Brief Karls des Kahlen an P. Nikolaus I. von 867 (PL 124, 874); in Spanien sind sie durch Isidor v. Sevilla bezeugt, *de eccl. offic.* II 5. — Das röm. Pontificale vom Anfang des 13. Jh. (s. Andrieu, *Immixtio* [Jb. 5 Nr. 360] 144—146), für das B. den Codex Bibl. de l'Arsenal ms. 333 benutzt, eröffnet die B.-weihe mit dem *Scrutinium serotinum*, das aber nicht mehr durchgeführt werde; dafür erfolgt das Examen. Nach dem Graduale eine kurze Aufzählung der bischöfl. Pflichten usw. Salbung der Hände fehlt. Neu ist die Überreichung des Evangeliums am Schluß. In diesem Ordo wird die Mitra erwähnt, die in Rom zuerst 1049 in einer Bulle Leos IX. an Erzb. Eberhard von Trier erscheint: *pro investitura primatus romana mitra caput vestrum insignivimus*. Auch Fürsten erhielten die Mitra. Dargestellt ist sie zuerst in den Fresken der Unterkirche von S. Clemente. Vielleicht ist die M. eine Auszeichnung der röm. Senatoren jener Zeit. — Das Pontificale des Durandus (zwischen 1292 und 1295) beginnt den Ritus mit der Vorstellung des Erwählten vor dem Metropolit: *Reverende pater postulat sancta mater Ecclesia catholica ut hunc presbyterum ad onus episcopatus sublevetis* . . . Examen usw. Mehrere kleinere Neuerungen, darunter die Formel *Accipe Spiritum sanctum* bei der Handauflegung.

aus scholast. Gründen. — Das neue röm. Pont. hat nur noch Kleinigkeiten zugefügt, so die Inthronisation am Schlusse. — B. gibt in einer Tabelle einen Überblick über die Entwicklung des Ritus. [86]

**Aidan Kard. Gasquet** OSB, *Sacramentals and some Catholic Practices* (London 1928). Das kleine Buch will nur der Frömmigkeit dienen. Es behandelt in rein praktischer Weise: *Holy Water. Sign of the Cross. Crucifix. Blessings and Consecrations. Images. Use and meaning of Lights. Use and meaning of Incense. The Rosary of our Blessed Lady. Scapulars. Honour and intercession of Saints and Angels. Ashes. Palms. The Agnus Dei.* L. G. [87]

**A. Rojo**, *La santificación del día por las Horas canónicas* (La Vida Sobrenatural, Salamanca, 16 [1928] 258—265). Das Göttl. Officium ist dazu bestimmt, Gott zu ehren und den Tag durch die weise Anordnung der *horae canonicae* zu heiligen. Bemerkungen über die Anpassung der verschiedenen Tagzeiten an die Tageszeiten, bes. im *Off. de tempore*. J. V. [88]

**A. Vaccari SJ**, „*Psalterium Gallicanum*“ e „*Psalterium iuxta Hebraeos*“ (Biblica 8 [1927] 213—215). Gegen A. Allgeier, der in Theol. u. Glaube 18 (1926) 671—687 nachweisen will, daß das sog. *Psalt. Gallic.*, d. h. die Revision des latein. Psalmentextes nach der Hexapla, erst nach dem *Psalt. iuxta Hebraeos* entstanden sei. Nach V. ist das Gegenteil der Fall. Hieronymus spricht öfters von der *Septuaginta interpretum editio olim* oder *ante annos plurimos diligentissime emendata*. Ende 386 oder anfangs 387 begann er in Caesarea die alte latein. Übersetzung nach dem hexaplarischen Text zu revidieren, unter anderen auch das Psalterium, und es ist kein Grund, daran zu zweifeln, daß diese Revision unter dem Namen des *Psalt. Gall.* auf uns gekommen ist. Wenn Hieronymus, *contra Ruf.* 2, 30 schreibt: *Psalterium quoque, quod certe emendatissimum iuxta Septuaginta interpretes nostro labore dudum Roma suscepit, rursum iuxta hebraicum vertens praefatione munivi*, so könnte allerdings, wie Allgeier will, das sog. *Psalt. Rom.* gemeint sein, das von der röm. Kirche angenommen wurde und bis heute in St. Peter im Gebrauch ist. Aber wenn Hieronymus von dieser ersten Revision des Psalmentextes spricht, sagt er einfach: *Romae positus emendaram*, ohne die Annahme von seiten der röm. Kirche zu erwähnen. Das *Roma suscepit* kann ganz gut vom *Psalt. Gall.* verstanden werden, das von den Freunden des hl. Hieronymus in Rom begeistert aufgenommen und eifrig verbreitet wurde gleich seinen anderen bibl. Arbeiten. H. H. [89]

**C. Callewaert**, *De Laudibus Matutinis* (Collat. Brug. 27 [1927] 383—389; 448—451. 28 [1928] 63—72; 152—166; 246—250; 327—338). (Die Abhandlungen aus dem J. 1928 sind eigens erschienen unter dem Titel: *Laudes matutinae in officio romano ante Regulam S. Benedicti*. Brügge 1928.) Die Laudes gehören zweifelsohne dem alten Nachtzyklus an. Die ältesten Feiern scheinen die ganze Nacht hindurch gedauert zu haben (*παραυξίς*). An Ostern hielt man sie bes. feierlich. An gewöhnlichen Sonntagen kam man beim Hahnenschrei zusammen. Am Abend zuvor feierte man das *Lucernare*. Einen solchen Abend- und Frühgottesdienst scheint man vom Nachtgottesdienst getrennt und häufiger gehalten zu haben als diesen. An gewissen Tagen waren Vesper und Laudes mit Agape und Messe verbunden. Das Gebet in der Frühe und am Abend ergibt sich fast von selber. Das Morgengebet wurde täglich verrichtet, zum mindesten privat. Öfters aber auch allem Anschein nach öffentlich. Das Anwachsen von Klerus und Volk im 4. Jh. führt zu einer Änderung wie im kirchl. Leben überhaupt, so besonders im Officium. Die Laudes werden täglich und öffentlich gefeiert, sowohl von den Mönchen als auch dem Weltklerus unter Beteiligung des Volkes. Aetheria teilt in ihrer *Peregrinatio ad loca sancta* um 385 die Gottesdienstordnung in den Kirchen von Jerusalem mit. Auch im Okzident werden, wie aus zahlreichen Zeugnissen erhellt, die Laudes in ähnlicher Weise gefeiert. — Im Laufe des 4.—6. Jh. festigt sich das kirchliche Officium mehr und



mehr. Von besonderer Bedeutung für seine Entwicklung wird das röm. und benedikt. Stundengebet. Was die Laudes angeht, so sind sie von St. Benedikt als Morgenlob gedacht auf den Schöpfer des Lichtes und auf Christus als das wahre geistige Licht. Laudes und Vigilien hingen enge miteinander zusammen, und bloß wegen der Länge der Vigilien gestattet St. Benedikt aus praktischen Rücksichten eine kurze Pause. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn man sich darüber streitet, ob Matutin und Laudes eine oder zwei Horen seien. — Über die Ordnung des *divinum officium* zu Rom während des 5.—6. Jh. schweigen Kritiker und Liturgiker. Mit Hilfe der Ergebnisse der neuesten Forschung aber lassen sich doch die Umrisse zeichnen. 2 Dokumente vor allem haben einiges Licht über die Anfänge des röm. Stundengebets verbreitet: die *Apostol. Überl.* Hippolyts und ein Dokument vom J. 680, enthaltend Meßinstruktionen und verfaßt von Johannes, dem Abt des Klosters St. Martin bei St. Peter [s. Jb. 4 S. 178 ff. und 5 S. 153 ff.]. Aus beiden erhellt, daß Rom bezüglich der Entwicklung des Officiums mit andern Orten gleichen Schritt hielt. Aber es ist sehr schwierig, aus diesen beiden und andern Urkunden die Zeit für das Entstehen der einzelnen Bestandteile, besonders der Laudes, genau zu bestimmen. Etwas genaueren Aufschluß geben uns Arnobius iunior, *Comment. in ps. 148* (PL 53, 586 f.), Ps.-Hieronymus' Briefe an P. Damasus, das Konzil von Vaison im J. 529 unter dem Vorsitz des hl. Caesarius, die röm. Sakramentarien, bes. das sog. Leonianum, die Regel des hl. Benedikt c. 13. Aus diesen erhellt, daß schon lange vor St. Benedikt Rom seine Laudes, wenn auch in eigener Form hatte. — Zu einer viel genaueren Kenntnis der Sachlage kommen wir, wenn wir den Sprachgebrauch Benedikts in seiner Regel genau beachten und ihn mit dem röm. Officium der nachfolgenden Zeit vergleichen. Anders spricht die Benediktinerregel von dem, was sie aus dem röm. Officium übernimmt, anders von dem, was sie ändert oder neu einführt. Aus diesem Unterschied ergibt sich ein inneres Kriterium, das uns erkennen läßt, welche Elemente in den kanon. Horen röm. und welche benediktinisch sind. So vermögen wir das röm. Officium und speziell die Laudes herauszuarbeiten, wie sie zu Beginn des 6. Jh. gehalten wurden. Das benedikt. Officium kennen wir genau aus der Benediktinerregel, das röm. läßt sich bestimmen aus der Beschreibung Amalars, wenn man sie mit dem aus dem 12. Jh. stammenden Antiphonar der Petersbasilika in der Ausgabe des Thomasius vergleicht, mit den Anmerkungen des *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* und einigen andern Texten. Es ergibt sich dann, daß die vollständige Psalmenfolge in den Laudes an Sonn- und Ferialtagen das Jahr über schon vor der Regel des hl. Benedikt in Gebrauch war. Vom Beginn wenigstens des 5. Jh. an blieb sie vollständig ungeändert im röm. Brevier bis zur Reform Pius' X. Bei Benedikt aber erfuhr sie einige Änderungen. Zur Zeit Benedikts hatte das röm. Officium noch kein *capitulum* zu den Laudes und der Vesper; später nahm man dazu das der Terz. Das Responsorium der Laudes nahm Benedikt wohl aus der röm. Terz. — Die Hymnen wurden ins streng röm. Offic. erst im 12. Jh. aufgenommen. — Die Versikel übernahm B. aus dem röm. Offic., ebenso das *Benedictus*, die *Preces* (das Paternoster in Rom immer leise bis auf den Schluß) und den Brauch, ohne Kollekte abzuschließen; nur bei bes. feierlichen Gelegenheiten wurde die K. beigegeben. — Die röm. Laudes in der bis auf Pius X. bestehenden Form gehen also im wesentlichen bis in die vorbenediktinische Zeit zurück. L. Kl. [90]

L. G. da Fonseca SJ, *O Sapientia, veni ad docendum nos* (Verbum Domini 7 [1927] 321—326). *O Adonai et Dux domus Israel* (ebda 7 [1927] 353—357). *O Radix Jesse* (ebda 8 [1928] 5—10). Exegetischer Kommentar zu den 3 ersten *Antiphonae maiores*, mit besonderer Hervorhebung des Sinnes, den sie im Munde der Kirche haben. Die beiden ersten Antiphonen betonen vor allem die Gottheit des Erlösers, der die ewige Weisheit des Vaters, der höchste Herr und Gesetzgeber des ausgewählten Volkes und des ganzen Menschengeschlechtes ist; die 3. bezieht sich auf



seine menschliche Natur, seinen Ursprung aus Davids Geschlecht, seine Erniedrigung und Erhöhung.

H. H. [91]

M. Kl. OSB, *Der Hymnus zu den Vigilien am Sonntag im Herbst und Winter* (Bibel u. Lit. 2 [1928/29] 33—38) legt nach einleitendem Hinweis auf die Geschichte der Hymnen bis zum 4. Jh. den obengen. Hymnus (nach dem monast. Brevier) in Sinn- und Wortklärung dar. Am Schluß folgt der Text des Hymnus lateinisch und in ungebundener Übersetzung.

[92]

Aem. L. OSB, *Die Sonntagshymnen zu den Vigilien und Laudes des Sommers* (Bibel u. Lit. 3 [1929] 195—200). Nach einer ausführlichen Darstellung der Strophenform wird der Inhalt beider Hymnen kurz skizziert. Der Nachthymnus gibt in knapper Form die „Summe frühchristlicher und benediktinischer Lebensweisheit — den Weg liebender Beschauung zu Gott“, der Laudes hymnus die Verklärung der sinnlich-irdischen Nachtseite im Menschen durch das Licht — den „dies“-Christus.

[93]

Alan G. Mc Dougall, *The office of the Dead* (The Tablet V. 150 [1927] 595 f.). Das Totenofficium ist in den verschiedenen in der Kirche gebrauchten Brevieren im wesentlichen das gleiche. Am Ende der Psalmen tritt an Stelle des *Gloria Patri* das *Requiem aeternam*, das nur im Ambros. Ritus fehlt. Bei den Karthäusern werden die 5 Vesperpsalmen unter einer Antiphon *Placebo* gebetet; ebenso haben bei ihnen die 3 Ps. der Nokturnen nur je eine Antiphon. Im Ambros. Officium wird in den Laudes anstatt des *Canticum Ezechiae* das *Canticum Jonae* (Jon. 2, 3—10) rezitiert. Im Prämonstratenser Brevier lautet die Antiphon zum Magnificat: *Tuam Deus deposcimus pietatem, ut eis tribuere digneris lucidas et quietas mansiones*; die Antiphon der röm. Totenvesper *Omne* ist in diesem Brevier dem Benedictus zugeteilt, ebenso im Brevier von Braga und bei den Karthäusern, während die Zisterzienser, Dominikaner und der Ambros. Ritus hierin dem röm. Brevier folgen. Andere Verschiedenheiten betreffen die *Preces* in Vesper und Laudes, ferner die Lektionen der Matutin, insofern die Prämonstratenser als 9. Lektion I Kor. 15, 51—57 lesen, die Zisterzienser und der Ambros. Ritus II Mach. 12, 42—46 (im röm. Missale Epistel in *anniversario defunctorum*). Auch bei den Responsorien nach den Lektionen gibt es Abweichungen, entweder in der Reihenfolge oder im Texte selbst. So lautet im Prämonstratenser Officium das 8. Responsorium: *Deus aeternae, in cuius potestate humana conditio consistit, animas omnium fidelium defunctorum, quaesumus, ab omnibus absolve peccatis. Ut paenitentiae fructum quem voluntas eorum optavit praeventi morte non perdant. V. Qui in cruce positus, latronem sero paenitentem suscepisti, eorum, precamur, pie peccata dilue.* Das Ambros. Officium hat ganz eigene Responsorien, und in der 2. Nokturn wiederum besondere für verst. Bischöfe, Priester und Diakone. Besonders schön ist das 8. Responsorium: *Non timebis, anima, quia Christus passus est, per cuius passionem nos redempti sumus. V. Dominus custodiat te ab omni malo: custodiat animam tuam Dominus.* Bei der Absolutio wird folgende Antiphon gesungen: *Tu iussisti nasci me, Domine, et promisisti, ut resurgerem. Iussione tua venio, Domine: ne derelinquas me, quia pius es.*

H. H. [94]

B. Zimmermann ODC, *In Paradisum* (The Tablet Vol. 150 [1927] 725). Diese Antiphon stammt nicht aus dem gallikan., sondern aus dem röm. Ritus; sie findet sich im Antiphonarium des Hartker (980—1010, St. Galler Hs. 390—391) als Antiphon zum Psalm *Ad te Domine levavi* und lautet: *In paradisum deducant te angeli, in tuo adventu suscipiant te martyres et perducant te in civitatem sanctam hierusalem.* In Bodleian Ms. Rawlinson C. 425 (wahrscheinl. 13. Jh.) bildet sie bereits wie heute einen Teil des Begräbnisritus. Die der Antiphon zugrunde liegende Idee ist viel älter. In den Akten des Diakons Euplius, Martyrer während der Diokletianischen Verfolgung, redet der Martyrer das Volk an: *timete illum* (Deum) *in toto corde vestro, quoniam memor est timentibus se, antequam exeant de hoc saeculo, et postquam exierint, tunc occurrent eis angeli, et deducant eos ad civitatem*

*allius sanctam Jerusalem* (Ruinart, *Acta sincera* [Paris 1689] 491). Diese Acta werden auch von Preuschen, Krüger und Van den Gheyn als echt angesehen. Der 2. Teil der Antiphon *Chorus angelorum* eqs. scheint dem Ende des 10. Jh. anzugehören, wie der *Ordo Exsequiarum* des Abtes Ratoldus zeigt: im Augenblick des Hinscheidens soll die Antiphon *Suscipiat te Christus* mit dem Psalm *In exitu* gebetet werden, und als Einleitung zu den Psalmen 114—119 die Antiphon *Chorus angelorum te suscipiat et in sinu Abrahae te collocet, ut cum Lazaro quondam paupere aeternam habeas requiem*. Genau der gleiche Ritus findet sich in den ältesten Ritualien der Karmeliter (*Dublin Ordinale* von c. 1270, Sibert de Beka von 1312). Somit ist unser *In Paradisum* aus 2 Antiphonen zusammengesetzt, wobei die 2. verkürzt wurde. H. H. [95]

O. Doering-L. Bauer, *Der christliche Altar, sein Schmuck und seine Ausstattung nach Dr. Andreas Schmid neu bearbeitet* (Paderborn 1928). Verf. bezeichnet (S. VIII) sein Werk gegenüber dem ersten Verf. Schmid als ein „neues Werk“ und nennt es ein „dem Studium entgegenkommendes Handbuch“ für Kunstwissenschaftler und Geistlichkeit. Es zerfällt inhaltlich in 2 ungleiche Teile, einen historischen und einen mehr pastoralen Teil, was allerdings aus dem Aufbau des Inhaltsverzeichnisses nicht ersichtlich ist.

Der I. Hauptteil ist vom Verf. in 3 „Perioden“ zerlegt; jedoch scheint das Einteilungsprinzip nicht in Entwicklungsperioden des Altars zu liegen, sondern den üblichen kirchen- oder stilgeschichtlichen Perioden entnommen zu sein; denn die 1. „Periode“ des Verf. enthält z. B. in den Nr. 7, 8, 9 an sich wieder „Perioden“ der Entwicklung, die vom Verf. aber wegen Stoffmangels einer Periode untergeordnet sind. Die Folge dieser zeitlichen Einteilung ist, daß zahlreiche sachliche Wiederholungen vorkommen und ein klarer Eindruck über die Entwicklung nicht zurückbleibt. Es wäre auch besser gewesen, wenn die Quellen unter dem Strich geblieben wären, damit das Buch nicht allzusehr den Eindruck einer Materialsammlung erweckte. Es fällt auf, daß der Verf. im histor. Teile des öfteren in einen etwas erbaulichen Ton verfällt. In einem nüchtern wissenschaftl. Werke sollten doch Sätze fehlen, wie: die Altäre der Heiden und Juden müßten „viel unvollkommener sein“ als die christlichen, weil ihre Opferidee tiefer stehe (S. 3) oder die Ablehnung der Hanebergschen Ansicht über die Ähnlichkeit der jüdischen mit den ägyptischen Altargeräten, weil sich „die Israeliten von der Nachahmung heidnischer Gebräuche (!) fernhielten“ (S. 6). Auch ist die Übersetzung von *solum* mit „Altar“ (S. 12) wohl nicht so ganz „zweifellos“.

„Die unterirdischen Begräbnisstätten der ersten Christen sind die Geburtsstätten der chr. Kunst“ (S. 32). Ist das so sicher? Überhaupt dürfte der ganze Abschnitt 8 auf seiten der Archäologie die größten Bedenken erregen. Aber auch der Liturgiker dürfte sich wohl wundern, wenn er liest: „so stellt auch das Meßopfer den blutigen Tod Christi nicht mehr von neuem dar, sondern verkündet ihn nur (!), bis Christus wiederkömmt (sic!)“ ohne Angabe des Fundortes. Auch das „himmlische Opfer“, das doch im direkten Gegensatz zu dem „einmal“ des Hebr. steht, spukt durch viele Nebensätze (z. B. S. 41, 96). Die Folgerungen, die Verf. S. 40 für „steinerne, fixe Sarkophagaltäre (sic!)“ zieht, sind nach archäologischem Befund und nach der eigenen Quelle des Verf. einfach als leichtsinnig zu bezeichnen. Unter zahllosen Beispielen für die merkwürdige Art, in der der Verf. arbeitet, nenne ich nur S. 43: „Hindeutungen auf die Eucharistie... in der Darstellung Daniels in der Löwengrube.“ Es fällt auch auf, daß Verf. die meisten Zitate ohne Quellenangabe und nur in seiner Übersetzung bringt. Von einer „Aufbewahrung der Euch. in den Katakomben“ (S. 43) dürfte wohl kaum die Rede sein.

Die Annahme des Verf. von „Arkosolaltären“ halten namhafte Archäologen, wie Josi und Kirsch, für völlig unbewiesen. Die Worte des hl. Chrysostomos (wo?)

vom Tisch, auf dem Christus als geopfert liegt (S. 82), sind nicht nur „unsicher“ als Beweis für die Aufbewahrung der Eucharistie auf den Altären, sondern nach Ausweis der ganzen zeitgenössischen Praxis für die Argumentation unbrauchbar.

Im Abschnitt 5 ist es dem Verf. entgangen, daß in manchen norddeutschen Diözesen noch viele Kirchen mit Wandtabernakeln zu finden sind (Cleve, Münster, Osnabrück u. a. m.). Der Dom von Osnabrück besitzt keinen Ziboriumaltar (S. 318). Daß das Tabernakel der wichtigste Teil im Aufbau des Altares sei, ist eine sehr fragwürdige Annahme, denn Altar und Tabernakel sind, wie der Verf. selbst aus der Geschichte und der Idee des Altares — allerdings unausgesprochen — zeigt, zwei selbständige Sachen, deren Vereinigung im Abendland auf ganz bestimmten Erwägungen und positiven Anordnungen beruhen. Damit ist aber nicht gesagt, daß dieser Zustand in alle Ewigkeit bleiben muß und die idealste Lösung bietet. Der Tabernakel als „Wohnung des Heilandes“ ist ein beliebter Ausdruck der „devotional language“ in erbaulichen Büchern, wirkt aber in einem wissenschaftlichen, theologischen Buche merkwürdig; denn es dürfte dem Verf. bekannt sein, daß die Realpräsenz Christus nicht *tamquam corpus in loco* gegenwärtig macht (S. 319). Die Ausführungen Bauers (6. Periode) berücksichtigen z. B. in der Frage der Antependien und Konopäen zu wenig die lokale Tradition und haben auch schon in der Bonner Ztschr. Widerspruch erfahren. H. A. Reinhold. [96]

G. L. Bauer, *Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche* (S.-A. aus der Bonner Ztschr. f. Theol. u. Seels. 5 [1928] 31 S.). Gute Übersicht über die heute geltenden liturg. Vorschriften über die Ausstattung des Altares mit Begründung. (Vgl. Nr. 96.) [97]

E. de Moreau SJ, *L'autel chrétien* (Nouv. Rev. Théol. 55 [1928] 161—185). Ausführliches Referat über J. Braun, *Der christl. Altar* [s. Jb. 5 Nr. 161] mit ergänzenden Bemerkungen. H. H. [98]

F. Ravanat, *Della croce sugli altari* (Perfice Munus 3 [1928] 112—114). Der Gebrauch, das Kreuz auf die Mensa des Altares zu stellen, geht kaum über das 12. oder 11. Jh. zurück. Auf den Konzilien der vorhergehenden Zeit wird häufig die Vorschrift Leos IV. († 853) wiederholt: *Super altare nihil ponatur nisi capsae cum reliquiis Sanctorum* (oder *capsae et reliquiae*) *et quattuor Evangelia et pixis cum corpore Domini ad viaticum infirmorum* (PL 115, 677). Auf einem Mosaik in S. Apollinare in Ravenna aus dem 6. oder 7. Jh. ist ein Altar mit den Opfermateriaien, aber ohne Kreuz dargestellt, auf einem Fresko in der Unterkirche von San Clemente aus dem 11. Jh. die Messe des hl. Clemens; auf dem Altare sieht man bloß Kelch, Patene und Missale. Nach dem Plane von St. Gallen (9. Jh.) scheint es jedoch, daß wenigstens hinter 11 von den 17 Altären der Klosterkirche ein großes Kreuz aufgestellt war. Der Gebrauch geht vielleicht auf die häufig am Ziborium oder Baldachin des Altares aufgehängten Coronae zurück, in deren Mitte meist ein Kreuz angebracht war, oder auf das Prozessionskreuz, das während der Stationsmesse beim Altare aufgestellt wurde. Vom 13. Jh. an ist es Vorschrift, bei der Meßfeier auf der Mensa des Altares ein Kreuz zwischen 2 Leuchtern aufzustellen; so Papst Innocenz III. († 1216), *de Altaris mysterio* (PL 217, 811), und Durandus († 1296), *Rationale divinatorum Officiorum* I c. III n. 31. Bis zu Beginn des 18. Jh. befand sich das Kreuz auf dem Altare nur während der Messe; in vielen Kirchen brachte es der Zelebrant vor dem feierlichen Amt selbst zum Altare; erst nach dem Jahre 1700 bürgerte sich der Brauch ein, das Kreuz auch außerhalb des Gottesdienstes auf dem Altare zu belassen. Über die Form und Größe des Kreuzes hat die Kirche nähere Bestimmungen erlassen. Zur Zeit Benedikts XIV. wurde in manchen Kirchen ein ganz kleines Kreuz an dem Bilde angebracht, das man zwischen die Leuchter stellte; der Papst mißbilligte 1746 diesen Gebrauch, ebenso später (17. IX. 1822) die Ritenkongregation. H. H. [99]

F. Ravanat, *Delle candele sull'altare durante la celebrazione della Messa* (Perfice Munus 2 [1927] 891—896). Der Gebrauch der Lichter beim Kult findet



sich in vielen Religionen. Wie die Juden den siebenarmigen Leuchter hatten, so brannten bei den Griechen und Römern Kerzen vor den Bildern der Götter und solcher Personen, denen man besondere Ehre erweisen wollte, besonders an den Gräbern (vgl. Cicero, *de off.* III 80; Ammianus Marcellinus, *rer. gest.* XXII 14; Suetonius, *August.* 98). Lactantius, *div. inst.* VI 2 verspottet deshalb die Heiden, daß sie ihren Götzen Lichter anzünden, als ob sie im Finsternen wären; zu seiner Zeit war es also bei den Christen noch nicht gebräuchlich, zu Kultzwecken Lichter anzuzünden. Das Konzil von Elvira (313) verbot (can. 34), während des Tages auf den Friedhöfen Kerzen zu brennen. Als nach dem Verfall des Heidentumes jede Gefahr einer falschen Deutung dieses Gebrauches ausgeschlossen war, nahm die Kirche ihn in ihren Kult auf; besonders an den Martyrergäbern wurden Kerzen angezündet, was Vigilantius als heidnisch verwarf, Hieronymus in seiner Gegenschrift (406) verteidigte; er wies darauf hin, daß man im Orient beim Lesen des Evangeliums zum Zeichen der Freude Lichter anzünde. Wann es kirchl. Vorschrift wurde, nicht ohne Lichter die Messe zu lesen, steht nicht fest. Zur Zeit Honorius' III. (1216—1229) war es bereits nicht mehr gestattet, *sine igne* zu zelebrieren. Die *Statuta antiqua Cartusiae* (1250) schreiben vor: *In omnibus Missis conventualibus duae candelae accendentur . . . Ad Missas etiam privatas duae candelae accendentur.* Doch genügte auch eine Kerze (so Erzb. Gualtiero Reynolds 1313—1327), die dann in *cornu Evangelii* gestellt wurde, wie der Kanonikus Joh. Mirk (c. 1403) in seiner Instruktion für die Pfarrer (bei E. D. Peacock, *Early English Text Society* [1868] 58) angibt. Die Kathedralkirchen gestatteten sich eine größere Zahl von Lichtern, z. B. Reims im 13. Jh. an den Festen 9, 7 oder 5 Kerzen nach dem Range der Feste (*Ordinarius ad usum Remensis Ecclesiae* ed. M. Chevalier 97, 105 usw.). Die ungleiche Zahl der Kerzen (7) hat sich in der päpstl. Messe erhalten. Die Kerzen wurden nicht immer auf den Altar gestellt; zuweilen hingen sie vom Gewölbe der Apsis oder vom Tugurium herab; auch stellte man sie auf 2 Säulen zu den Seiten des Altares; in manchen Kirchen wurden sie von Klerikern gehalten. Doch scheint der Gebrauch, die Lichter auf den Altar selbst zu stellen, wenigstens in Afrika bereits im 4. oder 5. Jh. aufgekommen zu sein, wie das 1890 in Thabraca aufgefundene Mosaik, das den Altar einer christl. Basilika darstellt, zeigt. Nach den jetzt geltenden kirchl. Vorschriften müssen die Kerzen auf den Altar gestellt werden. Mehrarmige Leuchter dürfen nicht verwendet werden, um die 6 liturg. Leuchter zu ersetzen, sondern nur, um an besonderen Festen die Zahl der Kerzen zu vermehren. Im späteren MA waren siebenarmige Leuchter häufig; sie wurden vor dem Altare oder im Chore aufgestellt. R. behandelt des weiteren die kirchlichen Vorschriften über Materie und Zahl der Kerzen in den verschiedenen Messen.

H. H. [100]

A. Croegaert, *Quaedam practica circa ornatum florum in altaribus et ecclesiis iuxta rubricas* (Collectanea Mechliniensia 17 [1928] 323—329). Behandelt die kirchl. Bestimmungen über den Blumenschmuck der Altäre und Kirchen nach dem Caeremoniale Episcoporum, dem Rituale Romanum, den Entscheidungen der Ritenkongregation und dem Memoriale Rituum, erst i. a. und dann für die einzelnen Feste. Für gewöhnlich ist der Blumenschmuck auf den Altar beschränkt, an besonders Festen wie Kirchweihe, Fest des Patrons, Corpus Christi können auch die Wände und Türen geschmückt und Blumen zwischen den Säulen oder Pfeilern aufgestellt werden. Auch die Confessiones Martyrum erhalten Blumenschmuck, z. B. in St. Peter und St. Paul zu Rom, in S. Agnese. Es sollen womöglich natürliche Blumen verwendet werden; auch soll die liturg. Ästhetik berücksichtigt werden: zu Ostern werde der Altar möglichst mit weißen Blumen geziert, zu Pfingsten mit roten.

H. H. [101]

M. Trens, *La taula de combregar* (Vida Cristiana 14 [1927] 205—210). Nach einigen geschichtl. Bemerkungen über die Art des Kommunionempfangs durch die Gläubigen stellt Tr. fest, daß die heutige „Kommunionbank“ ästhetisch



häßlich ist, ferner nicht liturgisch, weil sie dazu verführt, von der wahren Idee des eucharistischen Tisches, was allein der Altar ist, abzuweichen; auch ist sie meist schlecht konstruiert und wenig praktisch. Sie stammt ab von den *cancelli*, die nicht der Kommunion, sondern der Trennung der Gläubigen vom Presbyterium dienten.

J. V. [102]

N. Busquets, *La calefacció en les esglésies* (Vida Crist. 15 [1928] 113—118). Praktische Ratschläge für die Heizung der Kirchen. Vorausgehen einige sehr interessante Nachrichten über die ma. Kugeln aus Metall oder Kristall, die die Priester in den Händen hatten, um sich zu wärmen. Ein Dokument von Vich aus dem 13. Jh. spricht von einem *amigdalum argenti*, und ein Inventar von 1368 nennt „un pom tot brestat de lauto fet a mans escalfar“.

J. V. [103]

J. Gudiol, *Quelcom sobre els colors en la litúrgia* (El Bon Pastor 1 [1927] 484—490). Wie die Dokumente, die Mosaiken und Hss. zeigen, wurden die Farben der liturg. Paramente erst spät festgelegt. Die Wandmalereien der roman. Kirchen Kataloniens bestätigen das. Die Farben sind nicht symbolisch, sondern sollen nur dekorativ wirken. Man sieht häufig eine Kasel von einer Farbe über einer Dalmatik von einer andern Farbe. Die Liturgiker geben vor dem 13. Jh. keine bestimmten Regeln. Innocenz III. spricht zuerst genau von den Farben, u. zw. von 4 Haupt- und 3 Nebenfarben. 4 Farben auch im *Rationale div. off.* des Durandus v. Mende. Der Ordo Rom. XIV (14. Jh.) gibt 5 Farben mit bestimmten Regeln an. Aber die Willkürlichkeit im Gebrauche dauert fort, wie die Buchmalerei und die Gemälde beweisen; die in den Museen verwahrten Stoffe sind i. a. von sehr lebhafter und kombinierter Färbung. Die Inventare der katalanischen Kirchen des 13. Jh. lassen erkennen, daß es nur den einen Unterschied gab zwischen *ornamenta quotidiana* und o. *sollepnia* oder *sollepniora*; letztere sind *lapidibus pretiosis* geschmückt (Inventar von Sant Joan de les Abadeses von 1217). — Im 14. Jh. gab Peter von Aragonien eine Ordnung und eine Begründung für den Gebrauch der 5 Farben: Rot für die Feste des Herrn und der Martyrer, weiß für die Jungfrau Maria und alle Jungfrauen, grün für einige Feste des Herrn und für Doktoren und Konfessoren, die für die Kirche kämpften, schwarz für die Toten. Eine *consueta* aus Gerona aus dem 14. Jh. bestimmt: Weiß für *pont. conf.* und Jungfrauen, rot für Martyrer, St. Raphael, S. Anna, Magdalena und Allerheiligen, grün für Joh. Bapt. und Ev., Palmsonntag, Mariä Geburt mit Oktav, Kirchweih und Oktav von Trinitas, *Vestimenta crocea* für St. Silvester, Antonius, Gregor, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Franz, Martin und Nikolaus. Eine andere *consueta* von Barcelona (1450) gibt an: *albus, lividus, pallidus, violaceus, viridis et rubeus* und setzt *niger* voraus. — Die röm. Vorschriften wurden seit dem Ende des 16. Jh. überall eingehalten.

J. V. [104]

## V. Monastische Liturgie.

Denys Goree, *La Lectio Divina des Origines du Cénobitisme à Saint Benoît et Cassiodore*. I. *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain* (Wépion-sur-Meuse et Paris 1925). Eine Geschichte der *lectio divina*, wie sie hier begonnen wird, ist für das Gebiet des Monastischen wie der Liturgiegesch. von gleich großem Interesse. Entstanden im Bereiche des Monastischen, umfaßt der Begriff in den frühen christl. Jh. die Lektüre der hl. Schrift des A. und N. T. nach ihrer doppelten Seite als Studium (Exegese) und als asketische Übung — Gebet im weiteren Sinne. Im ersteren Fall ist sie nur ein anderer Name für die „hl. Wissenschaft“, die Theologie der Frühzeit, die fast nur Exegese, noch nicht Systematik war. Im letzteren Fall ist sie die zusammenfassende Bezeichnung des ganzen neben der Liturgie und in engster Verbindung mit ihr stehenden Gebetslebens der alten Kirche. Für Hieronymus und seinen römischen Schüler- und Freundeskreis ist die

*l. d.* beides: Studium und geistliches Gebet. Gemäß den Erfahrungen seines eigenen geistigen Werdeganges lehrt H. die Notwendigkeit einer möglichst genauen Erfassung des Literalsinnes der hl. Bücher mit Hilfe des hebräischen Urtextes, um von dieser gesicherten Grundlage aus zur tieferen mystischen Bedeutung vorzudringen. Entschiedener Bruch mit der weltlichen Wissenschaft, geduldiges Sprachstudium, Textkritik sind die dornenvollen Anfänge eines Weges, der in der *oratio* und schließlich in der *contemplatio* gipfelt, wo der Geist eins wird mit Gott in der Weise einer mystischen Ernährung. Die *l. d.* ist für H. auf ihrer letzten Stufe ein Mysterium ähnlich dem des Altares (p. 341), das die Seele vergottet. H. hat die große Wertschätzung der Hl. Schrift von den Mönchen des Antonius und Pachomius übernommen. Wie bei diesen, so steht auch bei H. die *l. d.* im Mittelpunkt der geistlichen Lebensordnung seiner Mönche und der Nonnen Paulas. Außerhalb der kanonischen Zeiten (sein *ordo psallendi* scheint *diluculum*, *gallicinium*, Hymnengesang am Morgen, Terz, Sext, Non, vespera oder *lucernarium* umfaßt zu haben) behält er dem Studium und der ruhigen Erwägung der hl. Schriften besondere Tagesstunden vor. Alles andere steht im Dienste dieser *l. d.* Die Lektüre der orthodoxen Väterkommentare soll vor willkürlicher subjektiver Exegese bewahren. Die Handarbeit gewährt die dem Geiste notwendige Entspannung. Die asketischen Übungen des Fastens, Schweigens, der Zurückgezogenheit und Enthaltsamkeit machen die *l.* fruchtbar. Ihre Frucht aber ist das Gebet, das liturg. wie das private, das in seiner reinsten Form *contemplatio* wird. Diese zwanglose, organische, unsystematische Entwicklung der Seele zu dem einzigen Ziel aller Mystik und Askese ist, wie für H. und seine Vorgänger, die Mönche Ägyptens, auch für seine Nachfolger bis auf Benedikt und weiter hinaus die gleiche geblieben. „Pendant seize siècles, les clercs, les religieux et les simples fideles n'ont pas connu d'autres procédés pour communiquer avec Dieu, que cette libre effusion de leur âme devant lui, cette «lectio divina» qui alimente la prière, la suppose et se confond presque avec elle“ (Abt Delatte).

Liturgiegeschichtlich interessant in diesem sehr begrüßenswerten Anfangswerke einer Reihe, deren Fortsetzung man nur wünschen kann, sind vor allem Kap. 2 und 5 des II. Teiles: Kap. 2 behandelt die Praxis der *l. d.* und ihre Beziehung zum Chorgebet bei Pachomius; Kap. 5 zeigt ihre Stellung in dem Mönchsleben zu Bethlehem unter H., ihre Auffassung als Befruchtung des liturg. Gebetes (eine Auffassung übrigens, die im Bened. Orden noch heute herrschend ist).

Als Nebenergebnis erscheint die Bedeutung des H. für die geistige und religiöse Entwicklung der christlichen Frau. Entsprechend dem doppelten Charakter der *l.* als Studium und Gebet will er auch die Frau zugleich als «savante et dévote, philosophe et mystique». Ihre Wißbegierde bezüglich der hl. Schriften war bei den röm. Freundinnen des H. nur eine andere Form der Liebe. Dieser Frauentypus ist in nichts gleichzusetzen mit dem der heutigen Akademikerin. Ob man Hildegard v. Bingen und Gertrud d. Gr. mit Gorce als geistige Nachkommen einer Marcella und Paula ansehen kann, möchte ich allerdings auch in Frage stellen. Aem. L. [105]

**St. Hilpisch OSB, Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation** (Beiträge z. Gesch. d. Mönchtums u. Benediktinerordens. H. 15 [Münster i. W. 1928]). Enthält einzelne Angaben über den Gottesdienst, den die Mönche für die Frauenklöster besorgten: S. 8: bei den Pachomianern; S. 12: Beichte der Nonnen des hl. Basilios; gemeinsamer Gottesdienst der voneinander getrennten Chöre der Mönche und Nonnen — in der Nacht und siebenmal am Tage — im Doppelkloster des Styliten Alypius bei Chalkedon zusammen mit ihm, um seine Säule geschart (6. Jh.). S. 19: zwei Kirchen für die beiden Gruppen, verschiedenen Heiligen geweiht, im Pakhome-Kloster und in Tomantion in Bithynien (später im Abendland fast allgemein). S. 20: Gesetz Justinians über Aufhebung der Doppelklöster (529) bestimmt: den Gottesdienst in den Frauenklöstern besorgen ein Priester und ein Diakon, die aber kein

Amt im Kloster ausüben noch darin wohnen dürfen. Nach der entsprechenden Verordnung des Patriarchen Epiphanius v. Co. (520—535) hat der Bischof einen würdigen Priester zur Abhaltung des Gottesdienstes zu bestellen. S. 26: im Kl. des hl. Caesarius S. Maria in Arles (kein Doppelkl.) besorgen städtische Kleriker, Presbyter, Diakon, Subdiakon, Lektoren den Gottesdienst. Der Bischof und die Kleriker von der Grabeskirche des Klosters geleiten die verstorbenen Nonnen zur Ruhestätte. S. 35: In Habendum (Remiremont) teilt Abt Amatus die Nonnen in 7 Chöre. S. 48: im Doppelkl. Wimborne scheinen Mönche und Nonnen bei gottesdienstlichen Funktionen zusammengekommen zu sein. Die priesterl. Tätigkeit der Mönche in den Doppelklöstern Englands tritt stark hervor. S. 55: Nach der Regel des hl. Fructuosus besorgen Mönche den Gottesdienst in Frauenklöstern. S. 60: In allen Frauenklöstern Englands besorgen seit dem 11. Jh. Weltgeistliche den Gottesdienst, teils durch ein beliebiges Entgelt teils durch feste Präbenden entschädigt. S. 62: Reclusinnen an der Kirche von Männerklöstern um seelsorglicher Führung und des Gottesdienstes wegen. S. 70: Rob. v. Arbrissel bestimmte die Frauen in seinem Orden für die Psalmodie und Betrachtung, die Männer für das tätige Leben. S. 72: Gilbert v. Sempringham sammelt regulierte Kleriker nach der Regel des hl. Aug., damit sie in den Klöstern seiner Stiftung die Seelsorge und den Gottesdienst übernehmen. Die Kirche ist gemeinsam, aber Nonnen- und Kanonikerchor voneinander getrennt. Die Prozessionen gemeinsam, indem die Kanoniker zuerst gehen, dann die Brüder, endlich die Nonnen; Tücher im Kreuzgang verhindern, daß die Gruppen sich sehen. Die Nonnen dürfen in der Kirche nicht singen, sondern müssen alles rezitieren, damit sie durch ihren Gesang niemand eine Gefahr werden. S. 78: bei S. Benedikt v. Padua die Kirche für Mönche und Nonnen gemeinsam. Im Birgittenorden dasselbe, aber so, daß der Priesterchor sich unten im Schiff der Kirche befindet, die Nonnen eigenen Chor auf der Empore haben; auch feiern zuerst die Mönche ihre Horen, dann die Nonnen. Allgemein: Die Hilfsbedürftigkeit der Frauen einer der Gründe für das Entstehen der Doppelklöster. M. R. [106]

U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII. siècle* (Abbaye de Maredsous 1927). Das 4. Kap. des I. Teils des inhaltvollen Buchs — *Quellen der benediktinischen Askese* — enthält eine kleine Geschichte der monastischen Askese von den Anfängen bis zum 12. Jh. Der Abriß berührt zunächst die Feier der Eucharistie: Ritus im Kloster des hl. Benedikt, in Spanien, Gallien; Mönche als Priester; wie oft wurde im Kloster die Eucharistie gefeiert? zur Zeit des hl. Benedikt, Gregors d. Gr., bei Walafrid Strabo, in Fulda um 812. Mehrung bis zur täglichen Feier. Die Privatmessen. Dann die Kommunion: wie oft kommunizierten die Mönche? Weiter die Bedeutung der basilikalen Klöster Roms in der Geschichte der Liturgie: ihr *Cursus*. Basilikale Klöster in Gallien. Allgemeine Wirksamkeit der Benediktiner für die Verbreitung der röm. L. Sodann der *Cursus benedictinus*: Ursprung, Geschichte, Zusammentreffen mit anderen *Cursus*, des hl. Columban, dem *C. romanus* und *gallicanus*; die Synode v. Aachen 817. Die *Consuetudines monasticae*. Blumes Theorie über das Hymnar des hl. Benedikt abgelehnt. Vermehrung des Officiums durch Benedikt v. Aniane und später. Heiligenfeste. *Laus perennis*. Ferner klösterliche Tagesordnungen vom 9.—12. Jh. Zuletzt das liturg. Schrifttum: Ansprachen (Gottfried v. Vendôme, hl. Anselm, Gottfried v. Admont, Peter v. Celle, hl. Bernhard, Hildebert v. Mans, Honorius v. Autun). Homiliare. Liturgiewissenschaft im MA: Isidor v. Sevilla, karoling. Zeit, Karls Einfluß, volkstümliche lit. Schriften. Die Autoren: Alkuin, Amalar, Raban M., Walafrid Strabo, Remigius v. Auxerre, Petrus Dam., Bonizo v. Sutri, Berno v. Reichenau, Bernold v. Konstanz, Joh. v. Avranches, Sigibert v. Gembloux, Odo v. Cambrai, Ivo v. Chartres, Bruno v. Segni, Joh. v. Echternach, Drogo Card. v. Ostia, Stephan v. Baugé, Isaak v. L'Etoile, Boto v. Prüfening, Rupert v. Deutz, Hervé v. Déols, Hugo v. S. Viktor, Joh. Beleth, Sicard v. Cremona.



Im II. Teil — *Bestandteile der benediktinischen Askese* — bespricht der Verf. die Liturgie im 3. Kap.: *Das Opus Dei, Messe, Officium*. Wir haben über diesen Teil nach dem Abdruck in der *Riv. liturg.* Jb. 7 Nr. 108 berichtet. M. R. [107]

L. Gougaud OSB, *Ermîtes et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse* („*Moines et monastères*“ 5. Abbaye Saint-Martin de Ligugé 1928). Die sehr wertvollen Abhandlungen über die Eremiten (im strengen Sinne) und die Reklusen des MA, die der Verf. in diesem Bande sammelt, sind früher erschienen in der *Rev. d'ascét. et de myst.* 1 (1920) 209—240; 313—318 und in der *Rev. Mabillon* 13 (1923) 26—39; 77—102, sind aber hier bedeutend erweitert. Sie enthalten naturgemäß viele Nachrichten über liturgische und fromme Bräuche, wobei zu beachten ist, daß G. neben der latein. Literatur auch die deutsche, englische, irische und französ. Volksliteratur als Quelle benutzt. S. 5 f. über die Profeß eines Eremiten. S. 10 f.: „chanter la messe“, „sing a mass“ bedeutet die private Messe des Eremiten. S. 33: Haltung beim Gebet. Die liturg. Angaben aus dem 2. Teil über die Reklusen haben wir Jb. 4 Nr. 175 genau wiedergegeben. — Im Anhang werden *Les statuts de la recluserie de Saint-Reinold a Cologne (1448)* zum ersten Male abgedruckt. [108]

Livarius Oligier OFM, *Regulae tres reclusorum et eremitarum Angliae saec. XIII—XIV* (Antonianum 3 [1928] 151—190; 299—320). Die hier zum erstenmal veröffentlichten Regeln sind folgende: 1. Eine *Regula reclusorum* des 13.—14. Jh. aus einem Ms. des Trinity-College zu Dublin, Cod. 97 (B. 3. 5); 2. Eine *Regula eremitarum* des 14. Jh. aus dem Ms. Mm VI 17 der Universitätsbibl. Cambridge; 3. Eine andere *Regula eremitarum* des 14. Jh. aus dem Ms. Rawl. C. 72 der Bibl. Bodleiana zu Oxford. — Der Verfasser der *R. reclusorum* ist unbekannt; aber es sind nach meiner Ansicht Zeichen dafür vorhanden, daß sie aus derselben Feder stammt wie ein in der Hs. ihr unmittelbar vorhergehender Text mit *admonitiones* über die Andacht zum hl. Sakrament, die so beginnen: *Hugoni venerabili anachorite Robertus indignus presbiter salutem in Christo* (Text veröff. S. 183—190). Liturg. Nachrichten aus der *R. recl.*: In der Zelle des Reklusen oder der Reklusin (die Regel wendet sich an beide Geschlechter) steht ein Altar (S. 176; 182); Kommunion jeden Sonntag (S. 177 f.); Messe täglich gelesen oder gehört (S. 178); die Reklusin kann liturg. Gewänder herstellen oder ausbessern (S. 180); die Reklusen müssen die verschiedenen Teile des kanonischen Officiums rezitieren *non sicut seculares faciunt simul et semel continue in die, sed horis constitutis ut regulares* (S. 180); *si indoctus sit anachorita, cantet XXIII Pater noster loco matutinarum et diligenter audiat matutinas sacerdotis, Placebo et Dirige dicat in die pro animabus et dicat pro aliis horis septem dominicas orationes* (S. 181).

Möglich, aber nicht sicher ist es, daß die *Regula eremitarum Cantobrigiensis* Richard Rolle von Hampole († 1349) zum Verfasser hat. Dieser hat vieles der Regel des hl. Ailred von Rievaulx († 1167) entlehnt, z. B. einen Teil der liturg. Anordnungen des Kap. 4 (S. 307) über das hl. Officium. Folgender Satz aber steht nicht bei Ailred: *Pro matutinis dicat viginties Pater, Ave et Gloria. Pro vespere decies et pro qualibet aliarum quinque horarum quinquies. In diebus autem festis duplicabuntur Pater, Ave et Gloria tantum ad matutinas* (S. 307). Diese Regel schreibt nur 3mal im Jahr die Kommunion vor.

Die *Regula eremitarum Oxoniensis* hat der vorigen vieles entlehnt. Im Kap. 18 *De matutinis dicendis* (S. 318) lesen wir, daß der Eremit eine gewisse Freiheit gegenüber dem zu befolgenden liturg. Brauche hat, *pro eo quod non est regulata persona nec ad chori servicium per professionem obligata*. Kap. 19: *Quo tempore ei qua hora debet dici officium pro defunctis* (S. 319). Im Kap. 20 (S. 319 f.) Angabe der mit den einzelnen kanon. Tagzeiten verbundenen Geheimnisse. Kap. 21 (S. 320) handelt von den Zusatzofficien (B. M. V. usw.) und von einigen anderen mündlichen Gebeten. L. G. [109]



*The Ordinale and Customary of the Benedictine Nuns of Barking Abbey* editet by J. B. L. Tolhurst (Henry Bradshaw Society, London 1927/28. 2 Bde). Umfaßt das *Kalendarium* (t. I S. 1—13), das *Temporale* (I 14—164), das *Sanctorale* (II 165—346) und das Buch der Gebräuche, das teils lateinisch teils französisch abgefaßt ist. In der Vorrede beschreibt T. die Hs., aus der die Texte stammen: Ms. 169 vom University College zu Oxford, geschrieben auf Wunsch von Sibylla Felton, Äbtissin von Barking 1394—1419; außerdem behandelt er die andern, noch vorhandenen liturg. Hss. von Barking: 1. Ein Bruchstück von 5 Blättern aus der 2. Hälfte des 14. Jh. (Brit. Mus., Cotton Ms. Otho, A. V); 2. Ein anderes Bruchstück von 60 Blättern aus dem Ende des 15. Jh. (Trinity College, Cambridge, Ms. O, 3, 54). — Die Anmerkungen zu den Texten stammen von Frau Laurentia McLachlan OSB.

L. G. [110]

P. Volk OSB, *Zur Geschichte des Bursfelder Breviers* (Stud. u. Mittlg. z. Gesch. d. Bened.-ordens 46 [1928] 49—92; 175—201; 233—258). Äußerst beachtenswert zur Geschichte des Breviers, Anbahnung des Paulinum durch Reformen in den benedikt. Kongregationen, vor den römischen Arbeiten am Brevier der Gesamtkirche. Vorgeschichte: so viel Klöster so viel verschiedene Breviere, mit gemeinsamem Grundstock. Sorge neu entstehender Kongregationen um Einheit der Liturgie; 3 Abschnitte der Bursfelder Arbeiten: c. 1435—Ende 16. Jh. Die Ausgabe von 1607. Brev. Rom. mon. Pauls V. — I. Bis 1600: erster Plan gemeinsamer lit. Ordnung in der Bursf. Kongr. Notwendigkeit, die ungemessen ausgedehnte Liturgie zu kürzen; Gefahr, der Laxheit geziehen zu werden; deshalb ersucht Joh. Dederoth, nach seinem Tod A. Joh. v. Hagen das Konzil von Basel um Vollmacht. Grundlage des neuen Breviers: die päpstl. Kurialliturgie, angenommen von L. Barbo, Präses der Kongr. von S. Justina (Dederoth mit ihm bekannt in Basel), und von den Windesheimern, mit denen Dederoth stets vertraut ist. Erfolg: Lit. der röm. Kurie an die Stelle der *Consuetudines* von Cluny-Fructuaria-Hirsau, mit ihrer Ausdehnung der Lit. über das Gleichgewicht der Reg. S. Bened. Arbeitsweise: jahrelange Vorarbeiten, vor Rechtskraft Behandlung auf 3 Jahreskapiteln. Ziel: völlige Gleichheit der Liturgie. Bücher: Ritus: *Ordinarius divinorum* und *Caeremoniae*. Texte: Missale, Graduale, Antiphonarium, Psalterium, Lectionarium mit *Accentuarium*, Hymnarium, Collectarium, Reisebrevier (*br. viaticum*). Druck, Kosten, Bedarf an Brevieren. Einzelne Feste. Gegen „*devotio indiscreta*“. II. Brevier von 1607: Revisionen. Abkommen mit dem Drucker Gerardus Rivius in Löwen. Störungen: Eifersucht der Bursf. Kgr. gegen jüngere deutsche Kgr., Versuch, die Ausgabe eines Breviers der Schweizer Kgr. zu verhindern; höchst fehlerhafter Druck des Rivius und anderer Vertragsbruch, nach langem Sträuben wird er doch bezahlt. III. Das Brevier Pauls V.: Manche Klöster nehmen das Brevier Pius' V., obgleich bei 1000jähriger Tradition nicht verpflichtet, an. Unter Paul V. Anregung zur Reform des Brev. monast.; er gestattet 1612, befiehlt 1616 Annahme des ref. Brev. mon. in allen Klöstern des hl. Benedikt. Widerstände in Frankreich, Spanien, bei den Zisterziensern mit Erfolg. Mängel des „Paulinum“. Nach Widerständen auch der Bursfelder Einführung der Ausgabe von Einsiedeln. — Anhang I: 1604 plant die junge Schweizer Kongr. ein eigenes reform. Brevier; sucht schwäbische Klöster zur Teilnahme zu gewinnen. Promemoria des P. Christophorus Emhardt v. Weingarten (s. Benedikt. M.-schrift 1926, 441 ff.), Richtlinien der A. v. St. Gallen, Verhandlungen in Rom, mit Baronius, Bellarmin. Gutheißung 1609, Druck bei Ciera in Venedig, dessen Langsamkeit; Paul V. erlaubt 1611 allen Benediktinern „St. Galler“ Brevier, Absicht, in Rom allen Bened.-Klöstern dieses ein einziges Brev. vorzuschreiben; Sieg des St. Galler Breviers 1612; allen Klöstern durch Paul V. zum Gebrauch übergeben. Röm. Druckprivileg im Kirchenstaat für Guelfus und Zanetti 1612 zu Unrecht noch heute den bened. Brevieren vorgedruckt statt der Gutheißung von 1608 oder 1611. Vorschrift des Paulinum für alle bened. Klöster 1615. Irrtümer Bäumers über

die Grundlagen des Paulinum. — **Anhang II:** Kalendartabellen: zur Übersicht über die Entwicklung der Bursfelder Feste die Kalendarien der Drucke von 1493—1709 verglichen. Nahe Verwandtschaft des Kalend. von 1493 und seiner Nachfolger mit dem alten Mainzer Kalend.: Bursfeld im Mainzer Sprengel. Durch das Paulinum die Entwicklung aus der mehr monast. Bahn zum Kalendar der Gesamtkirche. — **Anhang III:** Das Bursf. Brevier von 1496 Werk des Trithemius: Beschreibung nach Form und Inhalt. M. R. [111]

**F. Schneider** OCR, *Vom alten Meßritus des Cistercienserordens* (Cist. Chronik 40 [1928] 5—10). Forts. von Jb. 7 Nr. 334. II. Die Zeremonien und Gebete des alten Meßritus. C. der Privatmesse. 6. einige Besonderheiten des Ritus der Privatmesse. Schilderung nach den *Consuetudines*. (40—51:) Einführung des röm. Meßritus. Pius' V. Reform verpflichtete den Orden nicht, weil Tradition über 400 Jahre. Aber Bewegung im Orden für die pianische Ref.; Stellung der Oberen für die Tradition. Dennoch 1617 neues Missale Cisterciense, Kompromiß: zuerst *Ritus celebrandi Missae sec. usum S. Rom. Eccl.* mit röm. Ordo Missae etc., dann aber *Incipit Missale sec. us. Ord. Cist.* unverändert. 1618 Übergang zum röm. Ritus nicht bloß einzelnen erlaubt, sondern allgemein vorgeschrieben. Widerstand gegen die Strömung im Orden für den röm. Ritus unhaltbar geworden. Ein Teil im Orden will aber auch das Chorgebet in dem röm. Ritus ändern, der andere den alten Ritus ohne jedes Zugeständnis an die Ref. behalten. Mehrere Zwischenversuche, dann 1656 und 1657 als Frucht fünfjähriger Vorarbeit neues Brevier und Missale, widerspruchsvolle Mischung von altem cist. und neuem röm. Ritus, neue Verwirrung und neue Verordnungen des Gen.-Kap. 1666 Breve Alex. VII. *In supremo* verlangt allgemeine Reform im Orden, darin auch Ref. der Liturgie. 20 Jahre Arbeit einer liturg. Kommission: 1689 *Rituale Cist.* Grundsatz: vom Alten so viel als möglich. Verwirrung, weil Widersprüche zwischen Altem und Neuem auch in diesem Rituale. In Spanien mehr Erfolg des Alten; Aufhebung der Klöster in Spanien (1812, 1835) bringt auch dem alten Cist. Meßritus den Untergang. Im Chorgebet der alte Ordensritus noch jetzt von den spanischen Nonnen bewahrt. Ob der alte Cist. Meßritus wieder eingeführt werden kann? Wenigstens das gute Alte, das noch vorhanden, bewahren. (77—88:) IV. Bemerkungen über Beschaffenheit und Einrichtung der alten Meßbücher des Ordens, Beschreibung einzelner Mss. und Drucke. (88—90:) Inhaltsübersicht über die Aufsätze *Vom alten Meßritus d. C.-O.* in der Cist.-Chronik 1925—8. M. R. [112]

**A. Dietrich**, *Cisterciensia auf der Jahrhundert-Ausstellung der Erzdiözese Freiburg* (Cist. Chronik 40 [1928] 12 f.). Elf liturg. Bücher auf der Ausstellung. M. R. [113]

**E. Fiderer**, *Kreuz-Verhüllung und -Enthüllung nach röm. u. Cist. Ritus* (Cist. Chronik 40 [1928] 65—71). I. Kreuzverhüllung. Die üblichen allegor. Erklärungen dieses Ritus (*Iesus autem abscondit se*) befriedigen nicht. Der wahre Grund dürfte sein: im klass. Zeitalter der Liturgie gelten die Bilder des Kreuzes (*c. gemmata*, die Bilder auf den Mosaiken, die Kreuze ohne Bild des Gekreuzigten, oder mit Christus als gekröntem König) dem triumphierenden Kreuz, Christus dem König über Leben und Tod. Deshalb Verhüllung des im Osterglanz strahlenden Kreuzes: im röm. Ritus am Samstag vor Dom. Passionis (lit. Lesungen: Christus als *vir dolorum*, Jes., Jer.), im Cist. Ritus schon am 1. Fastensonntag, im Karthäuser Ritus am Aschermittwoch. Warum? Früher die Fastenzeit in der Liturgie von viel Gedanken der Freude durchdrungen: die Katechumenen bereiten sich auf die Taufe vor, die Kirche erwartet mit Freude den neuen Zuwachs. In der Zeit der Kreuzzüge bilden sich neue Formen der Verehrung des bitteren Leidens, z. B. Kreuzwegandacht; als der Cist. *liber usum* entstand, besaß der Orden nur alte Kreuzbilder des triumphierenden Christus König. Dieser Charakter stimmte mit dem veränderten Geist der Begehung der Fastenzeit weniger überein, darum *velatio*. II. Palmsonntag. Cist. Ritus schreibt

bei der Palmprozession und vom 1. Fastensonntag bis Karfreitag bei allen Prozessionen vor: *imagine Christi semper versa ad conventum*; verhülltes Kreuz weniger im Einklang mit dem Zweck dieser Vorschrift (im röm. Ritus das Christusbild vorwärts gewendet, außer wenn Papst oder EB die Prozession führt). Weshalb das Kreuzbild besonders bei der Palmprozession enthüllt? Sie erweist sich durch ihre Lieder als Triumph des Christus Rex (*Collegerunt* in der alten Palmweihe Graduale, Karthäuser Ritus hat alle Freudengesänge fallen lassen). An der Kirchentür schreibt das Rit. Cist. vor: *omnes genuflectunt super articulos versus crucem*, dabei Gesang der Antiphon *Ave Rex noster, Fili David, Redemptor noster*, die schon im Lanfrankschen Rituale, das auch in Südfrankreich verbreitet war. Der Brauch im röm. Ritus, in *summitate* des verhüllten Kreuzes die Palme, das Siegeszeichen, bei der Palmprozession zu tragen, entspricht dem Sinn dieser Prozession. III. Karfreitag. Im Ritus Cist. Improperien vor Enthüllung des Kreuzes: der Ritus hat das alte Kreuzbild vor Augen, der röm. — nach Enthüllung — das spätere. Rit. Cist. hat das Ursprüngliche gut bewahrt.

M. R. [114]

V. Panhoelzl, *Tropen aus einer Weihnachtsmesse* (Cist. Chronik 40 [1928] 378 f.). Stift Hohenfurter Papierhs. Nr. 3 von 1576 *Canon minor et maior sec. usum S. Ordinis Cist.*, darin mehrere Tropen.

M. R. [115]

Ph. Hofmeister OSB, *Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter* (Kirchenr. Abh., hg. v. Stutz-Heckel H. 104 [Stuttgart 1928]). Auffällig der mißglückte Titel; das sorgfältige Werk enthält vielmehr: I. Die Pontifikalinsignien, zunächst deren Geschichte, Verleihung bis zum Ende des 13. Jh., Stellung der Orden zu den Pontifikalien, deren Geschichte bis auf unsere Zeit. Dann das geltende Recht, zunächst allgemeine Grundsätze: das Pontif. ein Privileg, dessen Eintritt, territoriale Beschränkung, dinglicher Charakter; ist Symbol der Jurisdiktion. Die einzelnen Insignien: Stab, Mitra, Ring, Brustkreuz, die übrigen Abzeichen, Cappa magna, Thron mit Baldachin. Pontifikalsegen und Pontifikalfeste. II. Die Pontifikalweihehandlungen. Zunächst Unterschied von *ordinatio*, *consecratio*, *benedictio*. Dann die einzelnen Handlungen: die Sakramente, Firmung, Weihe sakrament; die Konsekrationen: von Kirchen, Kelchen und Patenen, Altären und Glocken; die Benediktionen: der Äbte, Äbtissinnen, Jungfrauen, die feierliche Friedhofsbenediktion, Rekonziliation von konsekrierten Kirchen und feierlich benedizierten Friedhöfen, feierliche Grundsteinlegung einer Kirche, die übrigen den Bischöfen reservierten Benediktionen. Endlich allgemeine Grundsätze des Pontifikalweiheprivilegs: s. dinglicher Charakter, territoriale Beschränkung, Einfluß der päpstlichen Erlaubnis auf die Gültigkeit von Weihehandlungen. Ergebnisse. S. 50—53 interessanter Exkurs über die *Oratio pro defuncto Abbate*. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung des geltenden Rechts; die geschichtlichen Einführungen fassen bündig die Entwicklung zusammen. S. 2. A.: Nun hat auch der Abbas nullius von M. Cassino, Gregorius Diamare, die bischöfl. Weihe erhalten (Acta ap. Sedis 20 [1928] 76). Vgl. dazu:

[116]

L. Hanser OSB, *Das abteiliche Pontifikalienrecht einst und jetzt* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. des Bened.-ordens N. F. 15 [1928] 279—292). 3. *Alle Anschauungen in einem neuen Buche*: Widerspruch gegen einige Ausführungen Hofmeisters. S. 279 f. über apost. Vikare mit bischöfl. Charakter, apost. Präfekten, die einfache Priester sind, und solche mit bischöfl. Charakter. S. 283—89 über das Pontifikalienrecht der Protonotare und anderer Säkularprälaten. S. 289—92 über das Pontifikalienrecht der Bischöfe. S. 280 f. die Prälatur der regierenden Äbte nach C. I. C. beruht auf der von C. 2 anerkannten sakralen Rangordnung der *leges liturgicae*, auf der Abtsweihe, „die mehr ist als ein bloßer Ehrenname“.

M. R. [117]

L. C. Sheppard, *The Carthusian Rite* (Orate fratres 2 [1928] 369—373). Kurze Beschreibung des Karthäuser-Hochamtes (Gewänder, Gebräuche, Gebete, insofern sie vom römischen Ritus abweichen).

U. B. [118]



## Beziehungen zur Religionsgeschichte.

### I. Allgemeines; Ethnologie; germanische Religion; Antike; Hellenismus; Volkskunde.

Von Odo Casel OSB.

N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Deutsche Ausgabe hg. von Rud. Stübe. 2., neu bearb. Aufl. (Leipzig 1926). Die neue Aufl. dieses hervorragenden Werkes ist in manchem gekürzt, ohne daß der Inhalt wesentlich verringert wäre. S. erschließt aus der geistigen Welt der jetzt lebenden sog. Primitiven Einblicke in die Anfänge der Religion überhaupt, speziell die Entwicklung der Gottesvorstellungen im eigentlichen Sinne und des damit verbundenen Kultes. Nach einem I. Kap. über unsere Stellung zu den Primitiven behandelt er in 3 Kap. die 3 Hauptgrundlagen der Gottesidee: den Animismus, die Macht-Vorstellung und die von ihm sog. Urheber (bes. hier Gegensatz zu dem „Urmonotheismus“ W. Schmidts). Im Kap. V zeigt S., daß keiner der 3 Vorstellungsrerien die zeitliche oder begriffliche Priorität zugewiesen werden kann; alle 3 sind an der Entstehung und Entwicklung des Gottesglaubens beteiligt, was S. an dem Schang-ti der Chinesen (Kap. VI) und dem indischen Brahman und der iranischen „Herrlichkeit“ (Kap. VII) zeigt. Die animistische Vorstellung erläutert er an Jahwe: *Die Gottheit als Wille* (Kap. VIII). Kap. IX und X stellen dar, wie die chines. Urheberreligion zur Zeit des Deismus der Aufklärungszeit und die indische Mana-Brahman-Religion in der Romantik Einfluß auf das europäische Denken gewannen. Kap. XI *Zusammenfassung* hebt nochmals hervor, daß das Geistesleben des Kulturmenschen an die Seelenverfassung des Primitiven anknüpft. Dieser Gedanke wird in dem Buche in geistreichster Weise beleuchtet. Wenn man auch in mancher Hinsicht anderer Meinung sein wird, so ist das Buch doch auch für den Liturgiker sehr wichtig. Bes. das Kap. über den Machtgedanken (Mana, Tabu) fordert zu Vergleichen mit analogen Begriffen der Liturgie auf. In der Heilkeitsidee sieht S. das bedeutungsvollste Kriterium für das Wesen der Religion (S. 162 f.). „Heilig“ ist = mit übernatürlicher Kraft erfüllt und ist nie rein moralisch zu nehmen (S. 179 ff.). „Heilagr“ (heilig) ist das altgermanische Wort für Mana-Tabu. Heilig ist dort, wer „heill“ d. h. Kraft besitzt. Mit dem Worte „Heil“ gibt man dem andern Kraft (S. 52). Die hl. Formeln sind kraftgeladen (S. 81 f.). In diesem Zusammenhang kommt S. auf den Reliquienkult zu sprechen: S. 56 f. und 86 ff. Mit Recht sagt er, daß die Reliquien der Heiligen nicht nur wegen der Erinnerung, sondern wegen der in ihnen ruhenden Kraft verehrt werden. Nach der Auffassung der Kirche aber handelt es sich dabei nicht um ein materiell aufgefaßtes Mana, sondern um das Pneuma Christi, das in allen Gliedern des mystischen Leibes Christi wohnt und auch den Leib heiligt. Mag also auch im Volksglauben zuweilen eine gewisse Entartung dieser Anschauung eingetreten sein, so geht es doch nicht an, den Reliquienkult auf eine Stufe mit dem primitiven Managlauben zu stellen; es handelt sich vielmehr um eine Analogie auf höherer Ebene. — Sehr gut unterscheidet S. S. 181 ff. das Wesen der Magie von der Religion und zeigt, daß in den Anfängen Magie und Religion unkenntlich ineinander übergehen. Diese Seiten sind wichtig für eine genaue Erfassung der „magischen“ Seite des Kultes. — Ich weise noch hin auf S. 102 über die Unverständlichkeit der Kultsprache, S. 112 über Mysterienkleid und Gebet nach Osten bei Primitiven, S. 169 f. über Opfer und ihre Kraft, S. 262 über den Zusammenhang der persischen Hvarenah mit *kabód, dóša, xáris*. Zu der angeblichen Fälschung des Robert de Nobilibus SJ S. 329 vgl. Pinard de la Boullaye SJ, *Etude comparée des religions* I<sup>2</sup> (1925) 213.



*Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie.* Unter Mitwirkung von Carl Bezold dargestellt von Franz Boll. 3. Aufl., nach der Verfasser Tod hg. von W. Gundel. Mit 48 Abb. im Text und auf 20 Tafeln sowie einer Sternkarte (Leipzig 1926). Nach dem Tode der beiden Verfasser hat Gundel das Buch, das als Vorläufer einer umfassenden Darstellung der Astrologie gedacht war, durch Nachträge und Zusätze, die einen größeren Umfang als das Buch selbst haben, bereichert und viele Probleme, die im Text nur kurz berührt werden, weiter ausgeführt und mit Literaturangaben versehen. So gibt das Werk eine ausgezeichnete Einführung in die Astrologie und die damit eng verbundene kosmische Religion. Sie zeigt allerdings auch, welchen Wahnvorstellungen der menschliche Geist verfallen kann. Für die Liturgiegeschichte ist das Buch zunächst negativ wichtig, insofern sie zeigt, welche Leistung es für den christl. Kult bedeutet, sich von so übermächtigen Vorstellungen ganz frei gehalten zu haben. Andererseits geben manche astrologische Lehren erst die Erklärung gewisser liturgischer Texte, die entweder astrologische Ideen bekämpfen oder sich deren Formen in umgeänderter Auffassung aneignen. Man denke etwa an die ambrosian. Hymnen zu den Tagzeiten, die naturgemäß wegen des engen Zusammenhangs mit dem Sternenlauf oft an astrologische Ideen anklingen, so z. B. der Hymnus *ad galli cantum* (jetzt in den Sonntagslaudes), wo es von den dämonischen Planeten heißt: *hoc omnis errorum cohors uiam nocendi deserit*. Oder an die Sonnensymbolik bes. an Weihnachten usw. (vgl. S. 31). S. 45 f. über die Ogdoas (zu beachten für die Symbolik des Sonntags) und die Planeten. S. 66 astrolog. Benennung der Wochentage. S. 98: Nach christl. Anschauung bei Origenes geben gefallene Engel die astrolog. Orakel der Sternegeister (vgl. dazu die Gleichstellung der Planeten mit Dämonen bei Ambrosius, oben); s. dazu auch S. 104 f., wo ferner die Fortdauer der Sternenkulte in der astrolog. Magie besprochen wird. S. 108 Stern Christi bei Origenes (vgl. die Epiphanieliturgie). — S. 118 ff. das antike Weltbild. — S. 126 u. 134 Hinweis auf Sterngebete und Sternhymnen. — S. 158 u. 200 ff. Lehre von den Weltaltern. — S. 169 Abwendung des Fatums durch Gebet und Opfer. — S. 171 Sternpriester und Sternopfer. — S. 182 Engel und Dämonen regieren die 168 Wochenstunden; Gebete zu dem Planeten und dem Engel bzw. Dämon. — S. 183 ff. Kampf der Kirche gegen den Planetenglauben, speziell gegen die Donnerstagsheiligung zu Ehren Jupiters und die Neujahrsprognose nach dem Wochentagsregenten, dem der Neujahrstag gehörte. — S. 185 Gebetszeiten-Brontologien. [19a

C. E. Lart, *Paganism in the Churches* (Hibbert Journal 26 [1928] 511—524). Will nachweisen, daß Lehren, Riten und Gebräuche bes. der kathol. Kirche ganz von heidnischen Elementen durchsetzt sind. Das Kollegium der Priester des Augustus finden wir wieder im hl. Kollegium der Kardinäle, der Papst ist der Pontifex Maximus; heidnische Tempel wurden in christl. Kirchen verwandelt, das uralte hl. Zeichen der svastika drang in die Kirche ein; die Züge des Orpheus wurden auf Christus übertragen, die Götter wurden christl. Heilige; Dolmen wurden als Altäre verwendet oder über ihnen Kirchen erbaut, so in Bilbao (Kirche des hl. Michael), in Rhosneigo. Der Sonnenkult hat sich bes. in Irland lange erhalten; die hl. Bridget von Kildare war Vestalin der Sonne; auch nach ihrer Bekehrung unterhielt sie mit 19 Nonnen das hl. Feuer; erst 1220 wurde dieser Kult durch den Bischof von Kildare unterdrückt. Auch das ewige Licht in den röm. Kirchen und das Anzünden von Kerzen sind Überbleibsel des Feuer- oder Sonnenkultes. An denselben erinnert auch die alte Sitte, auf den Friedhöfen die Gräber auf der Südseite anzulegen; die Nordseite, die Region des Teufels, war für die Selbstmörder bestimmt. Besonders aus dem Mithraskult hat das Christentum vieles angenommen. Die heidnischen Priester waren Opferpriester; so mußten es auch die christlichen sein; deshalb wurde das Abendmahl zum Opfer gemacht und die Lehre von der Transsubstantiation ausgedacht; die christl. Priester wurden mit magischen Kräften

ausgestattet; sie haben die Schlüssel über Tod und Hölle. Vom großen Brahmatma nahm der Papst das Emblem der gekreuzten Schlüssel an. Die Bambino-Prozession in Rom ist Replik der Shiva-Ratri-Prozession in Indien. Der röm. Priester macht nach der Konsekration das Zeichen der *juana mudra*, der zusammengelegte Daumen und Zeigefinger der rechten (!) Hand bildet das hl. Dreieck, das Symbol Gottes und der Ewigkeit; das doppelte Dreieck des Salomonsiegels kann man oft in Kirchen sehen. Besonders aus dem Buddhismus und Hinduismus ist viel in die Kirchen übergegangen: die gelbe Mitra des Dalai-Lama, der Hirtenstab, die Dalmatika, der Gottesdienst mit Doppelchor, die Inklinationen, das Weihrauchgefäß mit fünf Ketten, das Segnen mit ausgestrecktem Finger, der Rosenkranz, Zölibat, Heiligenkult, Fasten, Prozessionen, Weihwasser, Ikone. Mönche und Nonnen und die Tonsur finden sich in Ägypten; doch meint Lart, daß das christl. Mönchtum vom Buddhismus abstammt; buddhistische Missionäre kamen lange vor Christus nach Syrien, Palästina und Ägypten (absolut unbewiesene Behauptung!). Das Wort „Nonne, Nun“ bezeichnet in Ägypten eine Reklusin; im Semitischen bedeutet es „Fisch“. Der Fisch war der Mutter-Göttin geheiligt; ihr Tag war der Freitag; aus Opposition gegen ihre Verehrung verordnete die kath. Kirche, am Freitage Fische zu essen. Die Lokalgottheiten wurden Lokalheilige; so wurde z. B. in St. Victoire ein Altar der *dea Victoria* gefunden; St. Yllis ist Patronin eines gleichnamigen Ortes bei Dôle; dort kam 1720 eine Bronzestatuette der Diana Ilythia zutage; *Cosmas* und *Damian* sind = *Castor* und *Pollux*, St. Denis = *Dionysos-Tammuz*. Die Embleme der Gottesmutter Maria sind der *Kybele*, *Isis*, *Astarte*, *Pawati*, *Kali* entlehnt, bes. die Lilie, eigentlich Lotosblume. Der Gebrauch des geweihten Wassers ist sehr alt; die Lehre von der Regeneration durch Wasser existierte bei den Heiden lange vor Christus. Bei der Weihe des Wassers hat die röm. Kirche fast die gleichen Zeremonien wie die Heiden bei *Athenaeus*; wie bei diesen eine brennende Fackel vom Altare genommen und in das Wasser getaucht wurde als Symbol des Durchganges des Sonnengottes durch das Wasser, so wird in der röm. Kirche die Osterkerze in das Wasser getaucht; dann folgen Exorzismen ähnlich denen der Hindu-priester und Beschwörungsformeln, um den hl. Geist einzuladen, in das Wasser herabzusteigen. — L. mag vielleicht mit den Anschauungen und Gebräuchen der Hindus und Buddhisten vertraut sein, von den Lehren der kath. Kirche, von dem Ursprung und der Bedeutung ihrer Riten scheint ihm selbst eine oberflächliche Kenntnis zu fehlen. Es ist schwer begreiflich, wie dieser Aufsatz Aufnahme in eine wissenschaftliche Zeitschrift finden konnte.

H. H. [119b]

E. Villiers-A. M. Pachinger, *Amulette und Talismane und andere geheime Dinge* (Berlin-München-Wien o. J.). Da das Buch eine „volkstümliche Zusammenstellung“ von Glücksbringern, Sagen, Legenden und Aberglauben sein will, kann man nicht einen wissenschaftlich kritischen Maßstab im eigentlichen Sinn anlegen. Immerhin kann man sagen, daß das Buch als Materialsammlung auch für wissenschaftliche Zwecke nicht unbrauchbar ist, und andererseits, daß selbst einem populär sein wollenden manchmal größere Genauigkeit und eine gewisse Anpassung an die neuen Forschungen angestanden wäre. So muß es S. 22 z. B. *Serenus Samonicus* heißen, und S. 41 ist es Leo IX. (nicht XI.), der durch eine Medaille mit dem Benediktussegens geheilt worden sein soll. (Ich habe übrigens diesen Segen auch schon auf einem Scharfrichterschwert des 17./18. Jh. gesehen.) Mit einem Andreas von Caesarea aus dem 10. Jh. (S. 265) sind wir in Verlegenheit, zumal uns der Titel seines Werkes nicht genannt wird, vom Fundort ganz zu schweigen. Ob der Satz S. 190: „Neben dem Osterwasser (*Benedictio fontis*) hat sich auch der Brauch des Feuers erhalten, das jedenfalls (!) auf den uralten Kult der Göttin Ostara zurückzuführen ist“ in dieser (bei Volkskundlern stets üblichen) Bestimmtheit richtig ist, steht doch dahin, da die Feuerweihe zuerst in Westfranken aufkommt, wo es keine Ostara gab (Franz, *Ben. im MA* I 507 ff.). Zum Blasiussegens

(S. 45) hätte der Zusammenhang der geweihten Kerzen mit dem Lichtmeßtag erwähnt werden müssen. Schief ist die Darstellung der Litaniae minores vor dem Himmelfahrtstag (S. 114), ihre Zurückführung bis 469 fraglich. Ein Chaos ist, was S. 183 unter „Sieben Gaben des Geistes“ steht. Interessant dagegen (S. 124) die sog. „Johannisschüsseln, die in der Kirche am Tage des Täufers den vor dem Altar knienden Gläubigen vom Priester über das Haupt gehalten wurden, wobei man den sog. Johannishauptsegen sprach“ (?). Ferner die Abbildung eines Dreikönigs- oder Antoniussegens Tafel 4 (bei S. 60) aus dem 17. Jh. Hier steht unter den Laiensprüchen, die ein von Engeln gehaltenes Spruchband trägt, u. a. auch: *Agios o Theos A ischyros A athanatos*. Vgl. zu diesem Ausdruck in dieser Verwendung Jb. 4 Nr. 447/9. — Zu S. 145 (Kröte) vgl. H. Deischl, *Die Kröte am Domportal zu Freising* (Frigisinga 4 [1927] S. 66 ff.). — Zum Tegernseer „Wurmsegen“ Ehrismann, *Gesch. d. deutschen Lit.* I 1 S. 102. A. M. [120]

**E. Schuppe, Gürtel und Orendismus** (Oberd. Zschr. f. Volkskde 2 [1928] 128—146). Das Ziel des lehrreichen Aufsatzes ist, die Herkunft der Gürtelsymbolik und der mit ihr verknüpften relig. Vorstellungen festzulegen. Es kommt dabei zu einer Auseinandersetzung mit dem von F. Pfister in die Religionswissenschaft eingeführten „Orendismus“ (vgl. *Volkskunde, Religion und Religionswissenschaft* in Bl. z. bayr. Volkskde 10 [1925]), der die Vorstellung von „vielen unpersönlichen Göttern“ hat und diese in den verschiedensten Erscheinungen und Gegenständen unsichtbar kräftig und wirksam sein läßt. Mit Recht mißt Sch. sehr vorsichtig das Auftreten des O. in den verschiedenen Religionen (vor allem bei den Persern, Griechen, Römern und Germanen) ab; man muß sich ja grundsätzlich hüten, mit neuen Errungenschaften um jeden Preis alles erklären zu wollen. So ist das Endergebnis dieser Untersuchung: „Je weiter wir uns vom Orient entfernen, um so mehr verblasen die orendistischen Vorstellungen für den Gürtel“ — und zwar die ursprünglich orendistischen. „Zu beachten ist jedenfalls, daß im Griechischen, Römischen und Germanischen jedesmal eine verschiedene Wurzel für den Gürtel vorliegt, woraus zu schließen ist, daß auch die Vorstellungen, die sich an den Gürtel knüpften, verschieden entwickelt worden sind.“ — S. 139 lehnt es Sch. ab, sich mit einzelnen Dingen, wie dem *cingulum militare* des Römers..., „dem Mönchsstrick mit seinen Gelübdeknoten“ usw. näher zu beschäftigen. Gerade für die Liturgiewissenschaft wäre es aber sehr interessant gewesen, auch solche Dinge in den Kreis der Betrachtung gezogen zu sehen, namentlich wenn man das *cingulum militare* des Römers neben die Rolle stellt, die der Gürtel des Hohepriesters beim jüd. Gottesdienst spielt (S. 133), und dann die offenbar später hineingetragenen Allegorien eines Hrabanus Maurus, eines Amalar und des Sakramentars von Corbin (vgl. J. Braun SJ, *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit* <sup>2</sup> [1924] 83f.) vergleicht. — Auf ein Motiv aus der Geschichte möchte ich aber den Verf. doch noch aufmerksam machen: Als der Westgotenkönig Wamba 673 seinen Nebenbuhler Paulus zu Nîmes überwältigt hatte, warf sich dieser vor ihm nieder und löste seinen Gürtel auf. Die Historie (vgl. J. Aschbach, *Geschichte der Westgothen* [1827] 285) deutet dies als Symbol „seiner Unwürdigkeit, die Waffen zu tragen“. Ist diese Deutung richtig, und auf welche Vorstellung geht es dann zurück? Oder hat die ganze Handlung ihren Ursprung in einer orendistischen Symbolik? A. M. [121]

*Internationale Woche für Religions-Ethnologie. IV. Tagung. Mailand, 17.—25. IX. 1925* (Paris 1926). Über die 3. Tagung berichteten wir im Jb. 7 Nr. 116 a. Auch diese 4. brachte eine große Anzahl bedeutender Vorträge, die teilweise für die Liturgiewissenschaft wichtig sind. Der I. allgemeine Teil handelt über Fragen der Methode und die Hilfswissenschaften. U. a. sprachen Pinard de la Boullaye SJ über die historische Bewegung in der Ethnologie und Lindworsky SJ über das kausale Denken bei den Primitiven. Der II.



spezielle Teil umfaßt Vorträge über das moralische Gewissen und die Erlösungs-idee. Hier sprach W. Schmidt SVD über die *Heilbringer bei den Naturvölkern* (S. 247—261). Nach ihm geht der Heilbringer im letzten Grunde auf den Stammvater zurück und ist eng mit der Astralmythologie verbunden. Das Verhältnis des H. zum Höchsten Wesen ist sehr verschieden; bald ist er diesem untergeordnet, bald fällt er mit ihm zusammen oder verdrängt ihn. Das Höchste Wesen ist nicht aus der H.-gestalt entstanden, sondern unabhängig und vor ihm da. — H. Junker, *Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern* (S. 276—290). Bericht s. unten Nr. 145. — B. Allo OP, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain* (S. 290—304). Über den erweiterten Abdruck in der *Rev. sc. phil. et théol.* 15 (1926) 5—34 wurde schon Jb. 7 Nr. 139 berichtet. — Unbefriedigend ist der Vortrag des Bisch. Ruch, *L'Eucharistie et les mystères païens* (S. 319—335), da er über die landläufige negative Apologetik nicht hinauskommt und die tieferen Fragen nicht sieht. S. 328 wird mit Batiffol sogar die Arkandisziplin gelehrt. [122

L. Walk, *Neue religionsgeschichtliche Forschungsarbeiten und -ergebnisse (Das Gottes-, Sittlichkeits- und Jenseitsbewußtsein der Menschheit)* (Christlich-pädagog. Blätter 51 [1928] 169—181). Kurzer Bericht über das Ergebnis von 5 neueren Expeditionen zu primitiven Völkern. Es ergab sich wieder für die Urkultur ein verhältnismäßig reiner und lebendiger Monotheismus. Die kultische Verehrung besteht wesentlich in Gebet und Opfer. Das Gebet hat oft die einfachste Form. (Interessant ist, daß die Negritos auf den Philippinen bei ihrer nur aus Gesängen bestehenden Gebetszeremonie die Sprache dieser Gesänge z. T. selbst nicht mehr verstehen.) Weniger allgemein ist das Opfer. Über das Blutopfer der Semang s. Jb. 7 Nr. 123. Das Primitialopfer geschieht entweder zur Ehrung des Höchsten oder nach dem Prinzip *do-ut-des*. [122 a

W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5.—11. Jahrhundert* (Unters. z. allgem. Religionsgesch. hg. v. C. Clemen H. 2. Bonn 1928). Die wichtige und interessante Arbeit will auf Grund der überlieferten Synodalbeschlüsse, fürstlichen Verordnungen (von Childebert bis Karl d. Dicken), päpstlichen Briefe und Entscheidungen, bischöflichen Briefe und Verordnungen, Predigten, Traktate (Caesarius von Arles und seine Nachahmer, Agobard von Lyon, Ako von Vercelli u. a.), kirchlichen Formulare (Abschwörungsforneln, *Indiculus superstitionum et paganiarum*, der Bußbücher (16) und der Dekretaliensammlungen des Hrabanus Maurus, des Benedictus Levita, des Regino von Prüm und des Burchard von Worms die hier erwähnten Formen und Inhaltlichkeiten der altgerman. Religion ausheben und quellenmäßig vergleichen. Sie beschäftigt sich zunächst mit dem religiösen Glauben: Was und an wen haben die Germanen nach dem Zeugnis der kirchl. Literatur geglaubt? Fetische, Element, Himmelskörper, Bäume und Pflanzen, der menschliche Körper als magischer Träger von Kräften und der Mensch selbst, die Toten, Dämonen (niedere, höhere, Werwölfe und Strigen) und endlich Götter werden genannt. Dann handelt B. über „das religiöse Verhalten“ (Erhaltung und Vernichtung höherer Mächte, Beeinflussung höherer Mächte, Befolgung des Willens der Gottheit — Vorzeichen, Gottesurteile, Mantik). Für uns ist die Arbeit deshalb von besonderem Belang, weil sie allgemein religionsgeschichtliche Fragen berührt und weil sie unter Umständen für die Verbindung liturg. Formen mit volkstümlich-paganen Rudimenten von großem Werte ist. Vgl. z. B. S. 76 (Burchard v. W.): *ad arbores vota reddere, ad fontes orare*; S. 70: „Die sakramentalen Gildengelage“, S. 69 (Gregor I. an Mellitus): *Et quia boves solent in sacrificia daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosiis conviviis sollemnitatem celebrent.* A. M. [123



**Frjdpap, Die Externsteine** (Norddeutsche Kunstbücher Bd. 21. Niedersächsisches Bild-Archiv [Wienhausen (Kreis Celle) 1928]). Will wie Teudt in den Externsteinen in erster Linie ein altgermanisches Heiligtum sehen; siehe aber unsere Widerlegung Jb. 7 Nr. 125 und 8 Nr. 124 a. [124

**W. Teudt, Germanische Heiligtümer. Beiträge zur Aufdeckung der Vorgeschichte, ausgehend von den Externsteinen, den Lippe-Quellen und der Teutoburg.** Mit 46 Bildern u. 3 Karten (Jena 1929). T. will durch die Aufhellung der german. Vergangenheit eine religiöse Aufwärtsbewegung vorbereiten, läßt sich aber durch seine Tendenz dazu hinreißen, Dinge zu sehen, die mindestens eines genaueren Beweises bedürften. S. 16 ff. handelt er über *Das Gestirnheiligtum auf dem Externstein*. Diese Seiten waren schon im *Mannus* abgedruckt und sind von uns Jb. 7 Nr. 125 besprochen und widerlegt worden, indem wir zeigten, daß die Heiligtümer der Externsteine in ihrer jetzigen Gestalt sich ganz gut und restlos aus christl. Gedanken erklären. T. sieht sogar in dem schönen Relief der Kreuzabnahme die Überarbeitung eines germanischen Werkes; er konstruiert 3 Stufen des jetzigen Bildes: „das Sockelbild aus vorchristlicher Zeit; die Apostelbilder Karls des Großen, die er an die Stelle des beseitigten germanischen oberen Bildes setzen ließ; das durch Paderborn hergestellte Bild der Kreuzesabnahme in seiner jetzigen Gestalt“ (S. 27). Ja mit Körner findet er in dem Sessel auf dem Bilde die umgeknickte Irminsull (S. 27 f.). All das ohne wirkliche Beweise. Erst recht wird man skeptisch, wenn man z. B. S. 51 liest, daß zahlreiche Symbole der Germanen schon vor der Entstehung des Christentums in den Orient gelangt sind, „darunter z. B. die Taufe“! T. fügt freilich selbst sofort hinzu: „Aber was wissen wir von der Taufe unserer germanischen Vorfahren?“ Wenn wir dem angeblichen german. Osterfest „mit blöder Unkenntnis“ (S. 52) gegenüberstehen, so müssen wir uns eben dieser Unkenntnis bewußt bleiben. T. schreibt dem alten Germanentum eine hohe Kultur zu, die im christlichen MA nicht weiterentwickelt, sondern radikal zerstört wurde; und aus dieser völligen Zerstörung beantwortet er die Frage nach den fehlenden Zeugnissen für seine Aufstellungen. Dieser Mangel der Methode aber nimmt seinen mühsamen und oft anregenden Beobachtungen viel von ihrem Werte. Kap. XI behandelt die *Orientation germanischer Stätten*. T. stellt den Satz auf, daß in weiten Teilen Germaniens heilige Bauten und andere öffentliche Stätten in ihrem Verhältnis zueinander Nord- oder Osteinstellung besaßen. Wie wenig T. die christl. Bräuche kennt und daher bei seinem Vergleiche mit den german. in die Irre geht, ergibt sich aus dem Satz S. 109: „Die Oststellung als solche hat wohl im germanischen Gestirndienst, nicht aber in der christlichen Religion ihre Begründung.“ Denn die „Hinwendung nach den heiligen Stätten Palästinas hätte in den german. Ländern eine südöstl. Richtung hervorrufen müssen“! Nun beruht aber die Orientierung der christl. Bauten gar nicht auf ihrer Richtung nach Jerusalem, sondern ist streng östlich. Da nach T. die Nordrichtung zunächst die eigentlich germanische ist, so müßte die Ostrichtung also vielmehr aus dem Christentum, dem sie genuin ist, übernommen sein. — S. 122 wird behauptet, die Türme und Glocken der christl. Kirche seien ein Erbe aus dem Germanentum; wenn man nach den Beweisen fragt, so sind die alten Glocken eben vernichtet worden! Wo ist übrigens die Quelle für das S. 107 zitierte angebl. „Edikt von Nantes“? — Die von T. S. 176 ff. versuchte Widerlegung seiner Kritiker im *Mannus* 1928 Heft 1—3 trifft deren Einwände nicht entscheidend. Vielmehr ist das Sacellum der Externsteine, das in seiner jetzigen Gestalt ebenso christlich ist wie das Felsenrelief, wieder ein Beweis dafür, daß das Christentum nach der ersten Kampfperiode pietätsvoll die religiösen Werte der Vorzeit wahrte und veredelte. [124a

*Fontes historiae religionis Germanicae collegit C. Clemen* (Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos ed. C. Clemen fasc. 3. Berlin 1928). Sammelt von Caesar bis auf Saxo Grammaticus die lat. oder griech. ge-

schriebenen Nachrichten über Religion, Zauberwesen und Volksmedizin der Germanen. Die Texte sind teilweise mit krit. Apparat versehen. Naturgemäß sind viele für die christl. Liturgiegeschichte von Belang, weshalb das Bändchen dem Liturgiker empfohlen sei. [124b]

M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival* (London 1927). Die myken. Kultur ist von der minoischen verschieden; aber die Religion ist die gleiche, die hellen. Einwanderung hat die alten religiösen Vorstellungen und Gebräuche nicht unterdrückt, sondern sich zu eigen gemacht; die Altäre, Opfertafeln, Konsekrationshörner, Doppeläxte, Pfeiler, heiligen Bäume, die Idole, die Göttergestalten der Hera und Athena, das göttliche Kind (Zeus, Dionysos), den Heroenkult, die Ideen vom Leben jenseits des Grabes. Athena ist direkte Deszendentin der Göttin des minoischen Palastes oder der königl. Residenz von Mykene. H. H. [125]

O. Kern; *Griechische Kultlegenden* (Arch. Rel.-Wiss. 26 [1928] 1—16). Ausgehend von den 3 „großen“ sog. homerischen Kultlegenden (Eleusis, Melos, Delphi) weist K. darauf hin, daß sie immer an Konkreta anknüpfen: Örtlichkeiten, Heiligtümer, Kultgegenstände, Kulte selbst. Sie sind „Priestermache“, Tendenz, die irgend etwas rechtfertigen, erklären sollen. Oft ein Spiegel kultgeschichtlicher Entwicklungen und Kämpfe (*ἔρις, ἱερός γάμος*). K. schlägt vor, aus ihnen vorsichtig die Dromena der Kulte zurückzuerschließen. Interessante Parallelen zu bek. Legenden, die um die christl. Wallfahrtsorte spielen. Ob es sich nicht vielleicht doch weniger nur um Tätigkeit der Priester handelt, als das Interesse des Volkes an „seinem“ Heiligtum? H. A. R. [126]

C. C. Van Essen, *Did orphic influence on Etruscan Tomb paintings exist?* (Amsterdam 1927). Richtet sich gegen Fr. Weege, *Etruskische Malerei* [s. Jb. 1 Nr. 86]; dieser sieht in vielen Bildern der etruskischen Gräber Darstellungen von Qualen im Jenseits und nimmt orphisch-pythagoreischen Einfluß an. Van Essen hat vom Nov. 1924 bis Febr. 1925 die Gräber in Tarquinia genau untersucht und alles einschlägige Material erforscht, wie die eingehende Ikonographie des 1. Kap. (1—41) zeigt; die in den Gräbern dargestellten Szenen werden in 22 Gruppen geteilt: Bankette, Kampfscenen, Abschiednehmen, Vorbereitung zur Hochzeit, Seelen rettend oder im Wagen fahrend usw. Der Orphismus entstand um die Mitte des 6. Jh. v. Chr. und gelangte zur Blüte bes. in Athen und Süditalien; er hatte ein klar umschriebenes religiöses System; die eschatologischen Ideen sind anderswoher entlehnt und nur in neuer Form zum Ausdruck gebracht. An Stelle der Nekyomantie (Odysseus) oder heroischer Taten (Herakles, Theseus) tritt eine Offenbarung (Apokalypsis) über den Zustand des Verstorbenen, die zugleich eine Ermahnung (Didache) für die Lebenden sein sollte; sie sollten Mysten werden, um dem traurigen Lose der Nichteingeweihten zu entgehen und der Seligkeit teilhaftig zu werden. Orphische Ideen finden sich bei den Pythagoreern und Pindar, während Plato das Rohmaterial für seine Eschatologie dem Orphismus, Pythagoras und vielen anderen religiösen Strömungen entnahm und seinem philosophischen System entsprechend umarbeitete. Eingehend wird die Lehre der goldenen orphischen Tafeln behandelt. Wenn die Seele den Leib verläßt, erblickt sie am Eingange in die Unterwelt zwei Quellen, zur Linken die Lethequelle, aus der die Nichteingeweihten, von Durst gequält, trinken, so zwar, daß sie alles vergessen und also vor dem Throne der Persephone erscheinen, während die Mysten sich zu beherrschen wissen und zur anderen Quelle *Ἐννοια*, die aus dem See *Μνημοσύνη* strömt, gelangen; nach manchen Prüfungen ist es ihnen gestattet, aus der Quelle zu trinken. Vor dem Throne der Unterweltgöttin singen sie ein Lied, in dem sie ihren göttlichen Ursprung, ihre Reinheit, die Lehre von der Metempsychosis und die für ihre unrechten Taten bestandenen Leiden bekennen und um Aufnahme in die Seligkeit bitten; daraufhin werden sie zu den *ἔδραι ἐνθάδων* zugelassen. In bezug auf das Schicksal der *ἀμύητοι* und der Gottlosen hat der Orphismus keine eigene Lehre, sondern folgt wenigstens teilweise den über-

lieferten Anschauungen, wie sie sich auch bei Pindar, Empedokles, Aristophanes, Platon, Plutarch, Lukian finden und von den Lateinern Lucretius und Vergil wiedergegeben werden. Selten werden die Qualen als ewigwährend dargestellt, so schrecklich sie auch sein mögen; meist haben sie bloß den Zweck einer Reinigung der Seelen, so besonders bei Plutarch. Ursprünglich waren die Ideen bezüglich der Bestrafung der Sünder sehr wenig entwickelt; und später sind sie sehr elementar gehalten im Vergleich mit der frühchristl. apokalyptischen Literatur (z. B. *Apocalypsis Petri*). Das Wort Hölle hat keinen Platz in der alten Eschatologie. — Weege hat, um orphische Ideen von Bestrafung der Sünder in den etrusk. Gräbern zu finden, einzelne Bilder falsch erklärt, und selbst wenn auf einigen Gemälden Folterwerkzeuge, glühende Plinthen, aufgehängte und mit Fackeln gepeinigte Seelen dargestellt wären, so hätten diese Darstellungen nichts mit Orphismus zu tun, sondern wären italischen Ursprunges, es wären in die Unterwelt verpflanzte Bestrafungen von Sklaven. Die alten Etrusker haben in ihren Totenkammern schwerlich die Peinen der Gottlosen bildlich dargestellt, ebensowenig als wir in modernen Gräbern die Höllenstrafen dargestellt finden: selbst die Barockkunst, die sich in schauererregenden Szenen gefiel, hat auf den Grabmonumenten die Höllenqualen nicht zum Ausdruck gebracht.

H. H. [127]

I. I. E. Hondius, *Novae Inscriptione Atticae* (Lugduni Batavorum 1925; Doktorthese). Unter anderen Inschriftfragmenten veröffentlicht H. n<sup>o</sup> VI, VII—VIII mehrere Bruchstücke von Listen von Weihegeschenken, welche gegen Ende des 5. Jh. v. Chr. aus dem Parthenon in das Hekatompedon gebracht wurden: eherne Helme, elfenbeinerne Köcher, Schilde, goldene Kränze, Siegel u. dgl.; das Kollegium der *ταμῆς τῶν ἱερῶν χρημάτων τῆς Ἀθηναίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν* mußte alljährlich ein Verzeichnis derselben auf einer Steintafel anbringen. N<sup>o</sup> VI ist ungefähr aus dem J. 400, VII—VIII aus dem J. 395/4. N<sup>o</sup> X (374/3 u. 368/7) ist eine Liste der *ἐν τῷ ἀρχαίῳ νεφί* der Obhut einer Priesterin anvertrauten *res sacrae*; der *ἀρχαῖος νεός* ist der Tempel der Athena Polias, den Dörpfeld mit dem Hekatompedon, H. mit dem Erechtheion identifiziert. N<sup>o</sup> XI—XII (c. 420—410) Verzeichnis der Weihegeschenke (Kleider, Infuñ etc.) für die Artemis Brauronia, deren Kult im 6. Jh. Peisistratos von Brauron am Meere nach Athen verpflanzte. N<sup>o</sup> XIII (c. 435—420) Bruchstück einer Rechnung der *ἐπιστάται* der Eleusin. Göttinnen. Die Mysten mußten bei der Initiatio einen kleinen Betrag zahlen. Nach dem att. Gesetze von ungefähr 460 erhielt der *ἱεροκῆρυξ* während der 3 Tage dauernden Mysterienfeier täglich  $\frac{1}{2}$  Obolos, der *ἱεροφάντης* 1 Obolos, der *ἱερεὺς ὁ ἐπὶ τῷ βωμῷ*  $\frac{1}{2}$  Obolos, das gleiche wahrscheinlich auch der *δαυδοῦχος*, so daß die von den Mysten zu leistende Spende ungefähr 12 Oboloi betrug; dazu kamen die Auslagen für das zu opfernde Schwein: *χοιρίδιον*, ungefähr 3—5 Drachmen. In der 6. Zeile scheint die Rede zu sein vom Lösepreis (*λύτρον*) für die Freilassung von Gefangenen, der dem Tempelschatze von Eleusis gegeben wurde; die folgenden Zeilen handeln von den *τόκοι*, den Zinsen, denn die griech. Tempel betrieben in ausgedehntem Maße Geldgeschäfte; vom Eleusin. Tempel ist dies inschriftlich bezeugt.

H. H. [128]

G. Vaccaì, *Le feste di Roma antica* (Torino <sup>2</sup> 1927). Eingehende, wenn auch recht trockene und nüchterne Beschreibung sämtlicher Feste, welche die Römer im Laufe des Jahres, vom März anfangen, feierten. Vorausgeschickt werden die beiden Kalendarien des B. Maffei, Sekretärs des Kardinal Farnese, und des Philocalus aus dem 4. Jh. n. Chr.; die Kalendarien von Praeneste, Amiterno, Capranica, Cerite usw., von denen nur Bruchstücke erhalten sind, werden gelegentlich bei Behandlung der einzelnen Feste verwertet. Besondere Erwähnung verdient das alte vorcäsarianische Kalendarium, von welchem über 300 Bruchstücke im April 1915 in den Ruinen der neronianischen Bauten in Anzio gefunden wurden; es hat 13 Monate von Januar bis Dezember mit dem Schaltmonat Mercidinus; Juli und August haben ihre alten Namen Quintilis und Sextilis; außerdem enthält es viele Angaben, welche



Konsekrationen (*dies natales*) von Tempeln und Sacella betreffen und in allen bisher bekannten Kalendarien fehlten. Die Einleitung handelt von dem röm. Kalender im allgemeinen. Die älteste Kalenderreform wird Numa zugeschrieben, der die Differenz zwischen Mond- und Sonnenjahr dadurch ausglich, daß er jedem Jahre je 5 oder 6 Tage abzog und diese mit den 11 Tagen, welche das Sonnenjahr mehr hatte, zu einem Monat von 22 Tagen, Mercidinus genannt, vereinigte, der alle 2 Jahre eingeschaltet wurde. Dieses System bestand bis zum J. 708 der Gründung Roms, in welchem Julius Caesar das Sonnenjahr von 365 Tagen einführt. Die röm. Religion kannte einheimische (*indigites*) und eingeführte (*novensides*) Gottheiten; obwohl ihre Zahl zur Zeit des Augustus bedeutend war, so wurde dadurch der Grundbegriff der Religion, der auf die Pelasger und Tyrrhener zurückgeht, nicht geändert; er war allen Völkerschaften, welche die Römer nach und nach unterwarfen und sich angliederten, gemeinsam und kam von einem gemeinsamen religiösen Zentrum, der Insel Samothrake. Dort bildete der Kult der personifizierten Natur mit seinen Erntefesten, Opfern und Reinigungen die Grundlage der primitiven Religion, welche die Italer übernahmen und länger in ihrer ursprünglichen Reinheit erhielten als die Griechen, bei denen die Epopöe gar bald die alten religiösen Anschauungen umbildete; diese neueren Formen übernahm Rom mit den Riten und Gottheiten, die es sich nach Ausdehnung seiner Herrschaft über Kampanien und Großgriechenland aneignete. Die ältesten Gottheiten waren die *Fauni* und *Silvani* und die Hausgötter, d. h. die Verstorbenen, die als Manen verehrt wurden. Ziemlich eingehend werden die religiösen Riten und die Erweiterung des Götterkreises geschildert. Durch letztere wurde eine Umformung der alten Riten verursacht, bis Kaiser Augustus die alten Riten und Feste wieder zu Ehren brachte. — Es folgt die Schilderung der zahlreichen Feste, welche der alte röm. Kalender in jedem Monate verzeichnete, mit ihren Opfern und Riten; ein Appendix behandelt hauptsächlich die von den Kaisern eingeführten Feste. Im Kalendarium des Philocalus, das 300 Jahre jünger ist als das des Augustus, ist die alte Unterscheidung von *dies fasti*, *nefasti*, *interdixi* und *comitiales* verschwunden und nur mehr die *Calendae*, *Nonae* und *Idus* festgehalten; dagegen erscheinen in ihm die *Litterae dominicales*, das erste Zeichen der christl. Woche. Die Einteilung in Wochen war aber nach Dio Cassius, *Hist. rom.* XXXVII 3 bereits früher im Gebrauch und ist wahrscheinlich ägypt. Ursprunges.

H. H. [129]

**Joh. Quasten, Musik und Gesang in den heidnischen Kulturen der Antike und im Christentum der ersten Jahrhunderte** (Diss. Münster i. W. 1927). Die vortreffliche Arbeit wird demnächst vollständig in den Liturgiegesch. Quellen u. Forsch. erscheinen und dann von uns ausführlicher gewürdigt werden. Die Diss. umfaßt nur Kap. III: *Antike Mystik und Musik* und einen Teil von IV: *Musik und Gesang in der christlichen Liturgie*.

[130]

**O. Casel OSB, Antike und christliche Mysterien** (Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 63 [1927] 329—340). Wenn die mystische Sehnsucht unserer Zeit nur zu oft sich außerhalb des Christentums nutzlos verirrt, so kommt das daher, daß die echte kirchliche Mystik, die Kultmystik, selbst von den Christen zu wenig erkannt und von den Autoritäten zu wenig ins Licht gerückt wird. Der Grund liegt in „dem Abfalle des neueren Geistes von der gottgegebenen, objektiven Form, die die Antike und das frühe Mittelalter beherrschte. Die theozentrische Haltung des Geistes, in der Antike wenigstens schattenhaft geübt in der demütigen Unterwerfung unter die gottgeschaffene Natur, von einigen erleuchteten Geistern, Platon an der Spitze, bewußt anerkannt und gelehrt, dann im Christentum zur strahlenden Höhe geführt in den Sätzen: Gott ist Agape, und die Kirche ist Agape — diese demütige und deshalb so hohe Geisteshaltung wurde wie durch einen zweiten Sündenfall abgelöst von der Selbstbefreiung des Individuums durch Gotik und Renaissance“. In Renaissance und Reformation wurde das kirchliche Kultmysterium



vernichtet, in der kath. Kirche blieb es „objektiv erhalten, wurde durch Gesetze geschützt, verlor aber nur allzusehr Raum in der lebendigen Frömmigkeit gegenüber den teils aus der gotischen Zeit nachwirkenden teils neuauftretenden mehr subjektiven Andachtsübungen“. Das antike Ideal einer objektiven Ordnung, das sich auch in der antiken Frömmigkeit, besonders auch in den hellenist. Mysterien, viel mehr als in der formlosen und individualistischen Mystik des Orients und der german. Völker offenbart, hat heute wieder eine besondere Bedeutung auch im Leben der Religion. Es wird dann das Eidos „Mysterium“ mit Hilfe der Antike geschildert und gezeigt, wie dies Eidos eine unendlich erhabene Erfüllung im Christumysterium gefunden hat. [131]

W. Déonna, *L'ornementation des lampes romaines* (Rev. Archéol. 5. S. t. 26 [1927] 233—263). Auf den röm. Lampen wurden neben profanen auch religiöse Motive dargestellt, wie Götter, Halbgötter, Heroen, legendarische Gestalten, oder Attribute von Gottheiten, z. B. der *thyrsus*, *caduceus*, das *cornu copiae*, oder Kultgegenstände, wie ein Altar zwischen 2 Bäumen, Opferszenen. Außer dem tägl. Gebrauch im Privatleben fanden die Lampen auch kultische Verwendung bei Prozessionen, nächtl. Festen u. dgl. Es gab auch immerwährend brennende Lampen in Tempeln der Götter, z. B. im Erechtheion zu Athen, im Zeus-Ammon-Tempel in Libyen. Bisweilen wurden Lampen *ex voto* von den Verehrern der Gottheit aufgestellt mitunter in sehr großer Zahl, z. B. 15 000 im gallo-röm. Heiligtum von Chatelard de Lardiers. Auch im Totenkulte spielten die Lampen eine Rolle und finden sich daher häufig in Gräbern; auch dienten sie divinatorischen und magischen Zwecken. Die im Kulte der Isis und des Serapis verwendeten Lampen hatten vielfach die Form eines Schiffes; man vgl. das Fest des *Isidis navigium*, das Apulejus beschreibt. Manche Lampen tragen Inschriften, z. B.: *κύριε βοήθι τῷ ποιῶντι, βοήθει, Qui fecerit vivat et qui emerit*. Ein prophylaktischer Zweck ist ausgedrückt in den Inschriften der Isis- und Serapislampen: *φύλασε, νικᾷ ὁ σεράπης τὸν φθόνον, ἅπτε αἰν' ἀγαθῶ, ἀλεξίμαχοι*; die dem Kult des Asklepios und Telesphoros gewidmeten Lampen tragen die Inschrift *σοῦτε με*. Dafür steht auf christl. Lampen: *κ(ρι)ε σῶσον με*. Sonst sind die christl. Lampen an den Darstellungen der Taube, des Palmzweiges, des Kreuzes usw. erkenntlich. H. H. [132]

R. Dussand, *La mention du vin dans un texte religieux Palmyrénien* (Rev. de l'hist. des rel. 95 [1927] 200—203). Die Nomaden Arabiens waren dem Weine abhold wie die Rechabiten des A. Test. und gestatteten deshalb nicht die Substitution des Weines für Opferblut; so weihte 132 ein Nabatäer in Palmyra einen Altar seinem Gotte Shai-al-qaum, der keinen Wein trinkt, d. h. der keine Weinlibation entgegennimmt. Eine 1925 aufgefundene und von H. Ingholt in Syria 7 (1926) 128—141 veröff. und erklärte palmyrenische Inschrift aus dem J. 243 nennt einen gewissen Jarhai Agrippa, der das ganze Jahr hindurch den Göttern diene und der Divination vorstand und alten Wein aus seinem Hause den Priestern lieferte. Er war jedenfalls Symposiarch eines Thiasos (wahrscheinlich *συμποσίαρχος τῶν τοῦ θεοῦ Διὸς Βήλου ἱερέων*) von Okt. 242 bis Okt. 243 und mußte als solcher für die Opfer sorgen und Wein für die Libationen und für das Opfermahl der Priester liefern. H. H. [133]

E. Ladrero, *El culto del toro en la antigua Iberia* (Boletín del Museo provincial de Bellas Artes de Zaragoza n. 13 [1927] 30—33). 1926 entdeckte L. in der Umgebung von Sos del Rey Católico (Saragossa) 3 Stelen, von denen 2 das Bild eines Stieres zeigen. J. E. Uranga glaubt im Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra 1926, 415—421, daß diese Stelen aus dem Ende der röm. oder dem Anfang der westgot. Periode sind und die Ausdehnung und Dauer des alten Stierkultes bezeugen. Auf der Stele Nr. 1 sind über dem Kopfe des Stieres 2 mit Strahlen versehene Scheiben, die Sonne und Mond darstellen. Unten bereitet sich ein Priester zum Opfer vor; in der Mitte sieht man den Altar (*ara*) mit einem Messer

und zur Seite einen Hammer. Auf der 2. Stele sieht man über dem Stier die von Ähren umgebene Sonnenscheibe. L. fand in der Gegend von Sos noch heute Spuren des Kultes. Der Stier ist das geachtetste Tier; man gibt ihm die *garba* (Hafer) mit den Händen und in kleinen Bündeln. Früher aß man das Stierfleisch nicht, weil man dann Unglück befürchtete. Man begrub die Leiber in den Feldern, die dadurch fruchtbar werden sollten.

J. V. [134]

**Fr. Pfister**, *Die deutsche Kaisersage und ihre antiken Wurzeln* (Werbeschriften des Landesverbandes der Vereinigungen der Freunde des humanist. Gymn. in Bayern Nr. 8 Würzb. 1928). Auf Friedrich II. wurden die beiden Hauptrollen der Apokalyptik, die des Antichrists und die des Messiaskaisers, übertragen. Das apokalyptisch-eschatologische Element der deutschen Kaisersage ist eng verknüpft mit der Idee des Weltimperiums, geht also über Karl d. Gr., Augustus, Julius Caesar bis auf Alexander d. Gr. zurück. Mit dem Weltimperium ist wiederum das Gottkönigtum verbunden. Dies bleibt in gewissem Sinne auch im Christentum: Durch die Handauflegung des Papstes wird der König mit göttlicher Kraft erfüllt, daher der Titel: *Dei gratia*. — Alexander d. Gr. lebte als Sagengestalt bes. zur Zeit Friedrichs II., gerade weil er in die Sphäre der 4 Weltreligionen eingedrungen war; denn nicht nur die Antike, sondern auch das Judentum, der Islam und das Christentum nahmen ihn in ihre apokalyptischen Vorstellungen auf. Weniger groß ist die Rolle, die er in den Offenbarungen spielt, die in die Friedrich-Sage übergingen, d. h. den Apokalypsen und Sibyllinischen Weissagungen, die Pf. kurz durchgeht: Hesiod mit den Weltaltern; Lykophrons Alexandra; die oriental., bes. jüd. Offenbarungen; die Sibyllinen der Antike; Vergils 4. Ekloge; die Hoffnungen um Nero; die byzant., unter dem Namen des Methodius gehende Apokalypse des 7. Jh.; letztere in einem französ. Kloster ins Latein. übersetzt und in der *Historia de preliis* benutzt; die „Tiburtinische Sibylle“; schon um 950 Adso über das Weltende und den Antichrist; auf diesem aufbauend der Tegernseer *Ludus de Antichristo* unter Friedrich I. Barbarossa. Auf letzteren wurde die Friedrichsage später übertragen, zum erstenmal deutlich in dem 1519 gedruckten Volksbuch von diesem Kaiser.

[135]

**P. Walther**, *Schwäbische Volkskunde* (Lpz. 1929). S. 61.f.: „Das Gebet- oder Gesangbuch ist Symbol des Schutzes, nicht minder die Taufe, das Abendmahl, die letzte Ölung, das Weihwasser, geweihte Dinge wie Salz, Palmen, Weihsang (?). Ja oft verliert im Volksbewußtsein das christliche Objekt seine symbolische Bedeutung; die Sache selbst tritt an die Stelle der Idee. Dann sind Christis-Wunden (sic!) bedeutsamer als seine Worte: Dann werden Heilige zu Machthabern, denen göttliche Ehren zu erweisen sich empfiehlt.“ (W. hätte hier deutliche Belege bringen müssen; sonst kann seine Behauptung als protestantische Populärpolemik gelten.) „Vieles von diesen Anschauungen begegnet uns in Sagen, Märchen, Legenden. Schon das bloße Bibelwort, gedruckt oder geschrieben, nützt; wer den 91. Psalm (warum gerade den?) als Amulett trägt, ist gegen körperlichen Schaden geschützt.“

A. M. [136]

**J. Rust**, *Der Einfluß des Christentums und der Kirche auf das Volkstum, nachgewiesen an den Sitten und Bräuchen des Warburger Landes* (Zschr. des Vereins f. rhein. u. westf. Volkskunde 25 [1928] 162—175). Der Sitte und Brauch in seinem Sinne reinigende und umbiegende Einfluß der Kirche wird unter Benutzung von neuerer Literatur im Anschluß an den Ablauf des bürgerlichen und Kirchenjahres in manchen seiner allgemeineren Ausprägungen aufgewiesen. Zwischendurch sind zahlreiche Einzelzüge aus der die Grenzscheide zwischen dem evangel. Hessen und dem kathol. Bistum Paderborn bildenden Warburger Gegend mitgeteilt, die sicher zum Teil aber auch sonst sich geltend machenden Regungen und Äußerungen der Volksseele entsprechen. Der Aufsatz will mit Kritik benutzt sein.

A. Schn. [137]

**Jos. Müller**, *Maria Lichtmeß in rheinischem Spruch und Brauch* (Zschr. des Vereins f. rhein. u. westf. Volkskunde 25 [1928] 80—92). Segnung der einzelnen

Familienmitglieder, Haustiere und Räume des Hauses mit der Lichtmeßkerze. Lichtmeßkreuzchen am Stubenbalken und auf den Marksteinen des Feldes.

A. Schn. [138]

Jos. Scheidl, *Ein Ostermärlein* (Zschr. f. Kirchengesch. 45 [1926] 9f.). In die Predigt des Ostertages pflegten namentlich in Bayern seit dem 15. Jh. sog. Ostermärlein zur Erweckung des *risus paschalis* (wohl wegen Luc. 24, 15 *dum fabularentur*) eingeschoben zu werden, was oft zu unwürdigen Entgleisungen und daher zum endgültigen Verbot in Bayern im 18. Jh. führte. Sch. druckt ein Beispiel ab aus den Berichten des bayer. Rates und Landrichters Joh. Bernh. Wanner von Dachau an Kurfürst Max I. vom 18. VI. 1643. [139]

A. Aich, *Wie das Volk St. Leonhard ehrt* (Die Seelsorge 6 [1928] 207—216). Zusammenstellung volkskundl. Notizen über Leonhardverehrung. Beziehungen zum Asylrecht, Hirten- und Viehsegen. [S. unten Nr. 353.] J. P. [140]

## II. Alter Orient.

Von Lorenz Dürr.

M. Pieper, *Die ägyptische Literatur* (Wildpark, Potsdam 1927. Sonderausgabe aus *Handb. der Literaturwiss.* hg. von Oskar Walzel, Lief. 79. 83. 85). Noch jüngst erklärte ein maßgebender Ägyptologe (K. Sethe, *Die Ägyptologie* 25), eine ägypt. Literaturgeschichte würde sich wohl niemals schreiben lassen. Demgegenüber wird hier zum ersten Male der Versuch gemacht, tatsächlich den Nachweis zu liefern, daß es auch in Ägypten eine solche Entwicklung der Literatur gegeben hat, und zugleich die charakteristischen Merkmale der einzelnen Literaturperioden parallel mit denen der profan- und kunstgeschichtlichen Entwicklung herauszuarbeiten. Dementsprechend werden die Hauptzeugnisse der einzelnen Perioden (Älteste Zeit, das alte Reich, die Zeit zwischen altem und mittlerem Reich, das mittlere Reich, das neue Reich, die Ramessidenzeit, die ägyptische Spätzeit) kurz, zum Teil mit Textproben, angeführt, sowohl die profaner wie religiöser Art, bes. auch die zahlreichen Weisheitstexte, und auf ihre Eigenart bzw. nach dem Verhältnis der inneren Entwicklung zueinander herausgearbeitet. Interessant ist z. B. S. 53 f. die Feststellung hinsichtlich der Weisheitsliteratur: „Ptahhotep stellt die Weisheit zusammen, die er zum großen Teil selbst überkommen. Amenemhät gibt sein persönliches Erlebnis. Das Erwachen der Persönlichkeit hat den großen Fortschritt in der ägyptischen Literatur hervorgebracht. Die Dichter vom Alten zum Mittleren Reich sind zu vergleichen mit den Propheten des Alten Bundes, aber noch besser mit Hesiodos, und hinter dessen gewaltiger Persönlichkeit stehen der Dichter des ‚Lebensmüden‘ und Amenemhät nicht zurück.“ Es folgt dann noch eine Schlußbetrachtung über die Bedeutung der ägyptischen Literatur als Ganzes für die Weltliteratur. — Das Buch hat als erster Versuch einen hohen Wert. Bisweilen führt es auch in Einzelheiten über die bisherige Forschung hinaus (vgl. z. B. die Bemerkungen bezüglich der Datierung der Pyramidentexte S. 8 ff.). Es dürfte für jeden, der sich für die zeitliche Ansetzung eines ägypt. Textes und damit auch für die liturgisch wichtigeren Erscheinungen interessiert, willkommen sein. Es bildet vor allem eine wichtige Ergänzung von A. Ermans *Literatur der Ägypter* (1923), wo die Texte eben nur systematisch (wenn auch mit kurzen histor. Bemerkungen) zusammengestellt sind. Dazu erleichtert ein Register das Auffinden der einzelnen Texte und behandelten Probleme. — Anfechtbar scheint mir das Urteil über angeblichen Monotheismus in der Lehre des Merikare



(S. 33). Das Sprechen „von Gott“ schlechthin in einem Text ist noch kein metaphysischer M. Daneben besteht eben der Kult des Pantheons, wie der Verf. selbst hervorhebt. Siehe jetzt wieder gegen den Versuch von Pieper: A. Herrmann, *Zur Frage einer ägyptischen Literaturgeschichte* in Zeitschr. d. deutschen Morgenl. Gesellsch. N. F. 8 (1929) 44—66. [141]

Fr. Wilh. Freiherr von Bissing, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. Band III: *Die große Festdarstellung* von Hermann Kees. Mit 33 Tafeln (Leipzig 1928). Ist im wesentlichen eine Zusammenfassung der früheren Untersuchungen des Verfassers über das Hb-Sd-fest, besonders an der Hand der beigegebenen Tafeln aus dem Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures) in Abu-Gurâb (5. Dynastie, ab 2750 v. Chr.; s. dazu meine Abhandlung „Reichsgründungsfeiern“ [Nr. 146] S. 309 Anm. 7). Dazu werden dann einzelne Zeremonien und Darstellungen noch weiter erklärt und vertieft. Besonders hervorzuheben sind: Die Erklärung des bisher rätselhaften Namens des Festes. Auch nach dem Heranbringen der Sänfte zur großen Schlußprozession, als der König schon zur Erde niedergestiegen ist, „begibt er sich nochmals in die Sakristei zu einem Toilettenwechsel, den man durch eine Beischrift andeuten muß, da äußerlich keine Änderung ersichtlich wird: „Anlegen des Sedgewandes aus Vierfadenleinen der Königssorte . . . Vielleicht ist es das Gewand, von dem das Sedfest seinen Namen hat“ (S. 11; ähnlich S. 38). Dann die Tempelgründung, die Stiftung der Einkünfte und die Tempelweihe für die Götter, welche am Feste teilnehmen, der sog. „Hb-sd-schlösser“. Darunter die Szene des Opfers in die Grundsteingrube, des Ziegelstreichens (viermaliges Streichen eines Ziegels für die vier Ecken des Heiligtums!), des Aufhackens der Erde, des Ausschüttens des Sandes und eine dem späteren Ansetzen des Ziegels entsprechende 6. Zeremonie! (S. 5). Für die Opferbestandteile bei dem Bauopfer vgl. das Bruchstück einer Opferliste im Obeliskeneingang mit der Aufzählung: Wein, Bier . . . , Wasser, das stark an die sonst bekannten Vorschriften für die Spende in die Baugrube nach dem Erdhacken erinnert (S. 39). Weiterhin die symbolische Darstellung der Verleihung des Sieges über die Feinde des Königs bei der Investitur durch die Gottheiten: „Es stellt sich der Rechte (scil. Herold) auf die linke Seite, und es stellt sich der Linke auf die rechte Seite (des Königs)“: also Stellungswechsel der Herolde. Dazu eine Parallele in den Beischriften der vierfachen Krönung des Königs in Bubastis: „Das erstemal auf der südlichen Throntreppe, das Gesicht nach Süden, das zweitemal auf der nördlichen Treppe, das Gesicht nach Norden“ usw.: also vierfaches Umsitzen des Königs. In Oberägypten geschieht dafür die Überreichung der sieghaften Pfeile, die er nach den vier Himmelsrichtungen zu entsenden hat, um alle seine Feinde symbolisch niederzustrecken (!) (S. 13 f.). Besonders interessant auch die Erwähnung des „Schlagens der Tore des Kapellenhofes durch den König mit der Knopfkeule“ (offensichtlich, damit dieselben sich öffnen!; s. Breasted, *American Journ. of Semitic Languages* 25 S. 89 f.) und dazu das Stichwort an einer anderen Stelle: „Viermal schlagen“ (!) (S. 32). — Endlich noch die Leistungen an Naturalien für die Festopfer (S. 54 f.). An Schlachtopfern erscheinen neben Rindern besonders Gänse in großer Menge, bis zur Höchstzahl 1000. Die größten Leistungen sind in Nr. 458 verzeichnet: „10  $\dot{w}$ -Rinder, 1 Rind, 1 Oryx (Antilope!)“ und „2  $\dot{w}$ -Rinder, 100 Rinder, 2 Oryx“. Auch an gewöhnlichen Rationen begegnen auffallend hohe Zahlen. Die Höchstleistung stellt wahrscheinlich hier das Neujahrsfest mit seinen 100 600 + x Rationen dar, dann folgt . . . 30 000. Eine Zahl von 7700 (?) auf einem anderen Stück, Angaben zwischen 1000 und 2000 Rationen öfters. Vgl. dazu die sonstigen Angaben in ägypt. Texten sowie die Angaben der Größe der Festopfer bei der Einweihung des Tempels durch Salomo (1. Kö. 8, 62 ff.; 2. Chro. 7, 4 ff.). Von den sonstigen Nebenleistungen



wird Honig als Abgabe auffallend oft erwähnt, trotzdem er in der Opferliturgie des Alten Reiches noch fehlt. [142]

**A. Mallon SJ**, *Les fouilles américaines de Beisan* (Biblica 9 [1928] 245—256). U. a. wurden die Reste eines Tempels Tutmes III. (c. 1500—1450) bloßgelegt in Form eines Rechteckes mit Cella, Opfersaal und Hof. Die Cella enthielt 2 Altäre; gefunden wurden in ihr eine Opferschale, eine Figur der Astarte und andere Kultgegenstände; im Opfersaal stand der aus Ziegeln erbaute Opferaltar mit einem Abzugskanal für das Opferblut; man fand noch Überreste eines geopfertem Stieres und das Opferrmesser aus Bronze und in einem Gange gegen 100 kleine Tonzyylinder, jedenfalls Symbole für die der Gottheit geopfertem Brote. In der aus der Zeit Seti's I. (c. 1313—1292) stammenden Schicht entdeckte man 2 Tonkugeln mit Siegelabdrücken, die das Wort *Imenyt* = „beständiges Opfer, Opfer für jeden Tag“ enthalten; es handelt sich hier um eine Kultform, welche die ursprünglichen Naturalgaben durch solche aus dauerhafter Materie ersetzte. In allen Schichten wurden Tonscherben mit Reliefdarstellungen einer Schlange gefunden. Der Leiter der Ausgrabungen Alan Rowe meint, es habe dort ein vorägypt. Heiligtum einer babylon. Schlangengöttin Sahān gestanden, von dem er den Namen Beth-šan ableiten möchte. Einer der wichtigsten Funde ist eine kleine Stele aus Kalkstein; auf ihr ist dargestellt der Gott Mekal, sitzend auf einem Throne; vor ihm stehen in anbetender Haltung der Erbauer des Tempels Amen-em-opet und sein Sohn Pakhet-em-heb. Während Rowe den Gott Beisan's Mekal mit der semit. Gottheit Rešeph in Verbindung setzt, findet Mallon in ihm mehr Ähnlichkeit mit dem hettitischen Gotte Sutekh. Der Name Mekal erscheint etwa 1000 Jahre später auf phönizischen Inschriften der Insel Cypern, zusammen mit Rešeph: רשפמכל und griechisch τῷ Ἀπολῶνι τῷ Ἀμυνλοῖ. H. H. [143]

**W. R. Dawson**, *The number „Seven“ in Egyptian Texts* (Aegyptus 8 [1927] 97—107). Die bei vielen Völkern heilige Siebenzahl spielte auch bei den Ägyptern eine große Rolle. Rē, Osiris und andere der großen Götter sind von 7 Gottheiten (Uraei, Hathoren) umgeben; die 7 Hathoren werden erwähnt in der Geschichte der beiden Brüder, ebenso in einem Zaubertext in Turin (137, 12); Rē hat 7 Töchter, 7 Falken an seiner Barke. In Denderah erscheinen die 7 Formen des Osiris. Der Tote muß in der Unterwelt 7 Hallen durchschreiten und die Namen der 7 Wächter derselben wissen. Seit alter Zeit bildeten die 7 heiligen Öle das gebräuchliche Opfer für die Toten. Auf den Mumienstreifen sind häufig 7 Ölkrüge dargestellt. Die magischen Formeln mußten in der Regel siebenmal wiederholt werden; manchmal gehörte dazu das Knüpfen von 7 Knoten. Die magischen Zeremonien wurden ausgeführt mit 7 neuen Ziegeln, 7 Palmenrippen, 7 Salzkumpen usw. Auch die Vervielfältigung der Siebenzahl kommt häufig vor; im Hymnus auf den Sonnengott werden 14 Attribute desselben genannt; 42 war die Zahl der Nomoi in Ägypten; zugunsten der Toten wurden 70 Lobpreisungen des Rē gesprochen usw. H. H. [144]

**H. Junker**, *Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern* (Internat. Woche für Religions-Ethnologie. IV. Tagung, Mailand 17.—25. IX. 1925. S. 276—290). Stellt an der Hand der Texte fest, daß die Ägypter, „deren Frömmigkeit stets Gegenstand der Bewunderung war“, das Problem von Schuld und Sühne nicht kannten und demgemäß auch nicht nach Wegen der Erlösung suchten, obwohl sie „die feinen Unterscheidungen der verschiedenen Formen von Tugenden und Sünden“ wiederum kannten und es „dem Volk nicht an harten Prüfungen gefehlt hat, die es aufrüttelten und zur Besinnung brachten. Aber sie führten nicht zu allgemeiner innerer Einkehr, zur Sehnsucht nach seelischer Befreiung“ (S. 276). Auch da, wo anscheinend eine Erlösung in einem Idealreich verkündet werde, wie in den sog. Prophezeiungen, ist von einer Sehnsucht nach innerer Befreiung nichts zu finden. Nur in einigen wenigen Privatgebeten einfacher Leute

klingt überhaupt der Gedanke an. „Mit diesen wenigen Stellen, die alle Gebete bei zeitlichen Heimsuchungen darstellen, ist aber auch ziemlich alles erschöpft, was uns über Sünde und Bußgesinnung in ägypt. Texten erhalten ist. Das ist um so auffallender, als die Ägypter allzeit an ein strenges und unbestechliches Gericht nach dem Tode des Menschen glaubten“ (S. 279 f.). J. untersucht auch den Grund dieser auffallenden Erscheinung: Sie liegt in der eigenartigen Verbindung des Toten mit dem Totengott Osiris. Jeder Tote wird mit Osiris gleichgesetzt und so von vornherein vergottet, so daß ihm das Gericht nichts mehr anhaben kann. „Wie sollte nun das Totengericht noch Schrecken für den Verstorbenen haben? Wenn Isis und Nephtys schützend an seiner Bahre stehen, wenn die Götter selbst für ihn das Jenseits herrichteten“ usw. (S. 286). „So hat der Osiriskult die Lehre vom Gericht praktisch bedeutungslos gemacht, hat für Gewissensnöte nur Äußerlichkeiten und Zauber, keine innere Lösung gebracht, ja er hat die Ansätze zu einem tieferen Ethos, die uns hier und da entgegentreten, nicht zur Entfaltung kommen lassen.“ — Diese Feststellung ist wichtig auch für die Liturgiegeschichte. Denn dadurch ist die früher vielfach geäußerte Behauptung von ägypt. Mysterien in dem eigentlichen Sinne als Ausdruck einer Sehnsucht nach Erlösung und Vergottung im ethischen Sinne auch innerlich widerlegt, wie der Verf. auch wieder ausdrücklich hervorhebt: „Die Verbindung mit dem schuldlosen Gott hätte der Mensch, der sich der Schuld bewußt ist, durch innere Entsühnung erstreben können; aber wir finden keinen Versuch, diesen Weg zu beschreiten...; damit aber war der Weg zu einer wirklichen mystischen Vereinigung verschlossen“ (S. 287). Vgl. Jb. 7 Nr. 116 a. [145]

**Lor. Dürr, Reichsgründungsfeiern im antiken Orient** (Theol. u. Gl. 20 [1928] 305—320). Der altoriental. Staat steht ganz auf religiöser Grundlage; Babylon und andere Städte haben ein himmlisches Urbild. Im Staate waltet als „Ebenbild“ der Gottheit der König, deshalb auch religiös oberste Instanz, Mittler zwischen Gottheit und Volk, d. h. oberster Priester. Die Reichsfeste sind daher zugleich Königsfeste. In Ägypten Feier der alljährl. Wiederkehr des Krönungstages; bes. auch das Jubiläumsfest des Königs, zuerst im 30. Jahre nach der Thronbesteigung, dann alle 3 Jahre und noch öfters gefeiert als erneute Epiphanie des „guten Gottes“ (d. h. des Königs), bestehend in Huldigung an den König durch die Götter und Dankopfer des Königs an sie; jene war ein Thronbesteigungsfest; diese umfaßte u. a. den königl. Opfertanz (vgl. Ps. 26, 6) und die Neueinkleidung des Königs; nach der Krönungszeremonie erschallt bei der Prozession, wo der K. erscheint, der Ruf: „Es kommt der König“ (vgl. dasselbe in den Thronbesteigungspsalmen Jahwes). In Akkad d. h. Babylonien und Assyrien Neujahrsfest (im Frühj. oder Herbst), das Entsühnung des Volkes und Vermählung Marduks mit ihm umfaßte. Liturge war der König, der mit dem Gott neu bestätigt wurde durch das „Ergreifen der Hand der Gottheit“ und das Sitzen zu ihrer Rechten (vgl. Ps. 110, 1). Israel hatte sein alljährl. Reichsgründungsfest im Laubhüttenfest, das noch später mehrere Riten enthielt, die sich daraus erklären, so bes. der Ritus des Wassers schöpfens am Gichon und die Prozession mit dem Wasser und das Wasserausgießen vor Jahwe (Jes. 12, 3). Ps. 118 ist das Ritual einer solchen Festprozession. Mowinkel (s. Jb. 4 Nr. 231) hat die Festidee vollends herausgearbeitet und gezeigt, wie die Ps. 47, 93, 95—100 kultisch zu deuten sind und ein gegenwärtiges Kommen Jahwes darstellen. Es handelt sich um den Jahwe-Königstag, an dem Jahwe seinen Bund mit dem Volke erneuert; Höhepunkt ist die Festprozession, die Thronfahrt Jahwes mit Jahwe auf der Bundeslade (Ps. 132, 8; 24, 7—10; 68, 2 f.) vom Gichonquell hinauf zum Tempel. Einzelheiten: Aufruf zum Aufbruch an Jahwe (Ps. 68, 2 f.) und an die Gemeinde (Ps. 48, 13), Nennung der Teilnehmer (Ps. 68, 26), Wagen Jahwes (ebda 18), Ruf zum Öffnen der Tore (Ps. 24, 7 ff.), Einzug in den Tempel zum Altare (Ps. 118), dann die Jubelhymnen selbst (Ps. 95—100). Nach Ps. 132, 10

ist der König führend in dieser Prozession. Deshalb Ps. 132, 11—18 Gebet für den Gesalbten. Der Krönungstag Jahwes ist auch der des Königs. Ps. 120—133 erklären sich jetzt als die Lieder, die bei der Prozession zum Tempel, beim Weilen vor dem „Angesichte Jahwes“ und beim Abschied vom Volke gesungen wurden. O. C. [146]

**Br. Meissner**, *Die babylonisch-assyrische Literatur* (Wildpark, Potsdam 1928. Sonderausgabe aus *Handb. der Literaturwiss.*, hg. von Oskar Walzel, Lief. 76, 101, 103). Enthält ebenso wie das oben [Nr. 141] besprochene Parallelwerk eine kurzgefaßte, aber erschöpfende Übersicht über die reichhaltige assyr.-babyl. (einschl. der sumer.) Literatur. Im Gegensatz zu Pieper aber macht M. nicht den Versuch, einen historischen Aufriß der Literaturentwicklung und eine durchgehende genauere Fixierung der einzelnen Literaturdenkmäler zu geben. Er halte es „nicht für möglich, eine an Autoren sich anschließende und eine epochenweise Entwicklung aufzeigende babyl.-assyrl. Literaturgeschichte zu schreiben, sondern wir müßten uns vorläufig damit begnügen, die verschiedenen Kategorien der literarischen Produkte gruppenweise uns vorzunehmen und sie auf Form und Inhalt zu prüfen. Ob eine spätere Forschung jemals dahin gelangen wird, die altoriental. Literatur nach modernen Gesichtspunkten zu behandeln, muß fürs erste noch recht zweifelhaft erscheinen“ (S. 2). Einen m. E. recht aussichtsreichen Ansatz dazu s. die Skizze von A. Schott, *Der zeitliche Ansatz religiöser Dichtungen Assyriens* (Zschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., N. F. 7 [1928] LVII)! Immerhin tritt doch auch bei M. in den einzelnen Gruppen die histor. Reihenfolge in großen Zügen zeitweilig etwas hervor. Für die Liturgiegeschichte interessant die Tatsache, daß auch hier im Orient die älteste Literatur religiöse T. sind in poetischer Form. „Ob sie sich aus Liedchen entwickelt hat, wie sie zur rhythm. Arbeit gesungen wurden, ob sie speziell für den Kult erfunden ist, wird sich kaum ausmachen lassen“ (S. 24). „Dabei hat sich in bezug auf die Hymnen und Gebete... der Geschmack im Laufe der Jahrtausende wenig geändert... Man ersieht daraus, daß die kirchl. Formen sich überall recht zäh erhalten. Aus Babylonien besitzen wir sumerisch verfaßte Hymnen aus der Mitte des 3. vorchr. Jahrtausends, die später zwar eine semitische Interlinearübersetzung erhalten haben, dann aber in der gleichen Form bis in das erste vorchr. Jahrhundert überliefert sind. Aus dieser Tatsache darf man nicht schließen, daß sich die babylonische Religion in den fast drei Jahrtausenden.. nicht entwickelt habe; daß das in ausgiebiger Weise der Fall gewesen ist, dafür sprechen vielerlei Zeugnisse. Aber eine starke Vorliebe für den archaischen Stil in der Religion geht allerdings aus ihnen hervor“ (S. 24). Auch die Epen fanden vermutlich ihre Verwendung ausnahmsweise im Kultus; bei einigen können wir es direkt nachweisen, bei anderen wenigstens vermuten (S. 43), vielfach wohl auch dramatisch aufgeführt (vgl. S. 47). Begleitet wurde der Vortrag der Hymnen und Gebete durch Musik, die schon seit den ältesten Zeiten weit entwickelt war (S. 27; s. hier auch die Übersicht über die einzelnen Instrumente nebst Abbildg.). S. 65 ff. folgt eine allerdings etwas sehr kurz ausgefallene Darstellung der Ritualtexte. Interessant ist auch gegenüber bisherigen Theorien von der Entstehung des religiösen Liedes die Feststellung, „daß in der späteren babyl. Theologie die Zauberei immer mehr Einfluß gewann“ (S. 37) bzw. die ersten kurzen Beschwörungen in sumer. Sprache erst aus der Zeit nach Gudea (2450) erhalten sind, während das reine religiöse Lied (Hymnen) schon viel älter ist. [147]

**E. Unger**, *Der Turmbau zu Babel* (Ztschr. f. at. Wiss. N. F. 4 [1927] 162—171). Gibt m. E. eine abschließende Darstellung über das Problem des bab. Turmes, besonders über seine Form („6stufiger Unterbau, der gleich einem ungeheuren Berge das »Berghaus«, den Hochtempel, auf seiner Spitze trägt“ S. 164). Was aber hier bes. interessiert, ist in dem wichtigen Texte (sog. Smithsche Tafel) bei der Beschreibung der Gesamtfläche für die Hauptbezirke des Tempels Esagila die Bezeichnung eines Platzes nach einer unfertigen Tür. „Diese muß die Annahme er-



wecken, daß es sich hier um eine eigenartige Kultstätte handelt.“ Ich vermute, daß hier dieselbe Tür gemeint ist, die nach dem assyrischen Brief (Harper, *Letters* Nr. 338 R 3) in einem Jahresfeste in Babylon im 6. Monat (Ululu) geöffnet wurde, und die vom 4.—6. dieses Monats „pân Bêl u ilu Nabu patîa“ = vor Bel (= Marduk) und Nebo offen stand. Ein ähnliches Fest wurde auch in Uruk gefeiert. Die scharf hervorgehobene „Öffnung“ der Tür hat zur Voraussetzung, daß sie sonst gewöhnlich verschlossen, vermauert war, und es würde sich die Untersuchung lohnen, ob und inwieweit ein Zusammenhang mit der „Heiligen Pforte“ der Peterskirche in Rom besteht, die alle 25 Jahre ebenfalls geöffnet wird, um dann für 24 Jahre vermauert zu bleiben. Der Name der „Heiligen Pforte von Babylon“ dürfte „Bâb Elli“ = „Heilige Pforte“ sein. Diese wird auch sonst in neubabyl. Inschriften mehrmals erwähnt und lag am Südende der Prozessionsstraße tibursabu. [148]

**Fr. Nötscher, *Ellil in Sumer und Akkad*** (Hannover 1927). Eine dankenswerte Monographie über den Hauptgott der Sumerer, dessen Rolle in der semit.-babylon. Zeit der Gott Marduk übernahm. Liturgisch besonders hervorzuheben: S. 16f. die 7 Titel des Gottes, unter denen er gewöhnlich in fester Verbindung und Aufeinanderfolge angerufen wird (Häufung der Gottesnamen!). Dann die Übersicht über die verschiedenen Kultstätten Ellils, über die Elliltage und -Feste. Bei den letzteren beachte wieder (S. 84) die Angaben über die Größe der Opfer, z. B. am Neujahrsfest in Nippur: 3569 Schlachttiere verschiedener Art, Pferde (?), Rinder, Schafe, Ziegen werden aufgezählt; dabei ist wohl die Zahl noch nicht vollständig! (vgl. wiederum 1. Kö. 8,3 vom Tempelweihfest Salomos!) [149]

**F. M. Böhl, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israël*** (Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het Hoogleeraarsamt aan de Rijksuniversiteit de Leiden op 23. November 1927. Groningen 1927). Enthält nach einer Übersicht über die Entwicklung der Auffassung des Verhältnisses zwischen Israel und Babylon seit Fr. Delitzsch und Hugo Winkler — 1927 waren 25 Jahre seit Delitzschs erstem Babel-Bibel-Vortrag vergangen — eine Darlegung des Ablaufs des Neujahrsfestes in Israel (Thronbesteigungsfest im Sinne Mowinckels (S. 7f.) und des Neujahrshauptfestes in Babylonien mit der überragenden Stellung des Gottes Marduk, wie uns das Material jetzt in den Veröffentlichungen von Thureau-Dangin (Jb. 2 Nr. 79), E. Ebeling in den *Altoriental. Texten* von Hugo Greßmann (Jb. 7 Nr. 167) in Übers. vorliegt (S. 14ff.). B. bespricht die einzelnen Festriten auf die 12 Tage verteilt. Dabei geht er aber besonders auf die Idee des Festes und die Bedeutung der Riten ein. Der Urgrund des Festes sind ihm „de oude voorjaarsriten“: „hiervan getuigt het cultische lied, waarin het jaarlijksche sterven en herleven van de natuur wordt bezongen“ (S. 13). Im Mythos werde dies alles an den Anfang der Schöpfung gestellt als die Überwindung des Chaos durch den Gott Marduk und dieses werde nun im Kulte dargestellt und gegenwärtig gemacht. Deswegen handelt es sich nach ihm im Ablauf des Festes wesentlich um die Darstellung des Schicksals des leidenden und aufstehenden (siegenden) Gottes — hier ist die Tammuzidee auf Marduk übertragen! — mit der Wiederthronerhebung des Gottes (s. bes. S. 28). Die ersten 5 Tage enthalten mit ihren vielfachen Sühnezeremonien die Erniedrigung und das Leiden des Gottes, wobei auch sein irdischer Vertreter, der König, von seiner Würde entthront wird, dann vom 5.—8. Nisan das Verbleiben Marduks im Totenreich und vom 9.—12. Tag das Wiederaufleben und der Sieg Marduks: „Marduks overwinning op de machten der onderwereld... en daarna zijn troonsbeklimming en verheerlijking“, dargestellt durch die große Festprozession zum Neujahrsfesthaus am Euphrat und die Rückkehr zum Marduktempel mit der Hochzeit mit seiner Gemahlin Sarpanitu. — Alsdann geht B. auf die anderen überlieferten Neujahrsfestriten in Assur und Uruk ein und ordnet diese zeitlich ein. Weiter sieht er die rituellen Teile auch in Ezechiel c. 8, 14 (Leiden des Tammuz), 8, 10 (die



Darstellung des Streites Marduks) und die Prozession (9, 2) auf dem himmlischen Thron und den Keruben (c. 10) niedergelegt. — Das Wesentliche des Neujahrsfestes ist ihm also die Darstellung des Mythos, vermischt mit dem Schicksale des Frühlingsgottes Tammuz, übertragen auf den Gott Marduk. Das ganze Rituale mit seinen 3 Teilen ist keine Einheit, vielmehr seien „drie verschillende plechtigheden met elkaar verbonden: a) Marduks lijden en verlossing, b) 'zijn strijd en zijn troonsbeklimming, en c) zijn hemelsche bruiloft“ (S. 28). Aber „het lijdens-ritueel en waarschijnlijk ook het bruiloft-ritueel behoorden oorspronkelijk niet bij Marduk, maar zijn in de plaats getreden van de oude mysteriën ter eere van den god Tammuz. De Marduk-religie heeft deze dingen in zich opgenomen, geassimileerd, omdat men niets, wat aan het volk dierbaar was, verloren wilde laten gaan“ (S. 29). M. E. aber ist das ganze Festritual zu mythologisch gedeutet und beruht wesentlich auf Interpretation des doch noch sehr unklaren Textes vom angeblichen „Leiden und Sterben des Gottes Marduk“. Indes mag ursprünglich die Idee des Frühlingsfestes maßgebend gewesen sein, so wie uns das Neujahrsfest in seinem Ablauf in den Texten entgegentritt, ist es die Darstellung der histor. Tatsache der Thronerhebung des Gottes Marduk in Babylon. Eine der Hauptzeremonien, die Festsetzung der Schicksale in der „Schicksalskammer“ im Neujahrsfesthaus tritt gar nicht hervor. Ebenso wird die überragende Tätigkeit des Königs als ersten Liturgen des Festes zu wenig hervorgehoben. Der Schwerpunkt des Festes liegt also anderswo. Ebenso ist m. E. in die Stellen bei Ezechiel zu viel hineininterpretiert. — Eine Parallele mit der Leidensgeschichte Jesu wird mit Recht abgelehnt: „Een rechtstreeks verband tusschen het passiespel bij het Babylonisch nieuwjaarsfeest en het lijdens verhaal der evangeliën is volgens onze overtuiging niet aanwezig“ (S. 18).

[150]

Fr. Stummer, *Ein akkadisches Segensgebet für den König* (Archiv f. Orientforschung 4 [1927] 19—21). Ein interessantes Gebet für den König, das V. Scheil zuerst in der Rev. d'Assyriol. XVIII veröffentlicht hat und von Stummer hier neu übersetzt und gedeutet wird. Die Segenswünsche bewegen sich ganz in der bisher schon bekannten altorient. Terminologie: Lange Jahre, Altwerden der Königsherrschaft, Länge der Regierung, Unterwerfung der Feinde. Bildet als solches eine Parallele zu dem Gebet für den König Ps. 20, 1—5. Für Akkad ist es nach St. das erste Beispiel eines selbständigen Segensgebetes. Segenssprüche, bes. in der Briefform, kannten wir schon. „Irre ich nicht, so liegt die Bedeutung des kleinen Täfelchens aus Assur darin, daß es das erste Beispiel eines selbständigen Segensgebetes in der religiösen Literatur der Assyrier und Babylonier ist“ (S. 21). [151]

Witold Paulus, *Marduk Urtyp Christi?* (Scriptura Sacra et Monumenta Orientis Antiqui. Heft I = Orientalia Nr. 29, Jan. 1928) ist zunächst eine umfassende Zusammenstellung des gesamten Materials, das sich in der Keilschriftliteratur über den wichtigsten aller babyl. Götter, den Hauptgott Marduk, findet. Behandelt Marduk „in den ältesten Spuren“, in der Zeit Hammurabis, in den histor. Texten, in den Götterlisten, in der babyl. Kosmogonie, in den Beschwörungstexten, in den Hymnen, den Eigennamen, den Ominatexten und schließlich dessen Darstellung in den Bildern und Symbolen. Überall tritt die überragende Stellung des obersten der Götter hervor. Im 11. Kap. erst geht P. dann auf das eigentliche Thema durch die Behandlung des mehrfach schon bearbeiteten und kommentierten Textes von dem Leiden und Sterben des Marduk oder „Die Mysterien Marduks am Neujahrsfeste“ ein. In der philologischen Einzelerklärung von VAT 9555 schließt er sich im großen und ganzen an Zimmermann, *Neujahrsfest* 2. Beitrag an und zieht dabei jeweils auch die Parallelen aus den Osirismysterien heran, d. h. daß es sich also hier wirklich um eine Darstellung des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Marduk, als Verkörperung des Vegetationsgedankens, handle. Ich muß gestehen, ich stehe dieser Deutung immer noch sehr skeptisch gegenüber. M. E. wäre vielmehr

Zurückhaltung am Platze. Der Text ist zu fragmentarisch und darum einer Deutung zu unsicher. P. selbst gibt dies S. 64 zu: „Oben im Abschnitte XI wurde die Auffassung Zim.s bezüglich dieses Textes als passend angenommen. Dabei bleibt aber bestehen, daß wir wegen des überaus schlechten Zustandes der betr. Tafel nichts mit Sicherheit aus ihr ableiten können; vgl. Nötscher, Auferstehungsglaube 31 f.“ Ja warum denn dann zuerst dieser Anschluß an Z.? Auch die Heranziehung der Osirismysterien sowie die vielfache Gleichstellung des Marduk (<sup>d</sup>Asaru) mit Osiris scheint mir sehr gewagt. M. E. steckt in der Neujahrsfestliturgie viel mehr Historisches (vgl. Nr. 145 die Ausführungen Junkers zu den Osirismysterien!). Ebenso was soll das heißen: S. 60 wird von dem Aufstehen des Marduk (tabû) gesagt: „Ob das Aufstehen hier gleichbedeutend mit Auferstehen, ist fraglich (!) . . . Genau genommen nicht, denn Marduk ist bereits vom Tode auferstanden, als ihn Nebo aus dem Grabe befreite.“ S. 65 dagegen heißt es: „Daß tabû nicht «auferstehen von den Toten» heißt, darüber sind sich jetzt alle einig!“ — In der Frage, ob es sich in diesem Kulte des Marduk um Mysterien im engeren Sinne handle, im Sinne der hellenist. Myst. d. h. der Vereinigung der Menschen mit der Gottheit in einem sakramentalen Akte, welcher die Vergöttlichung der menschlichen Natur und die Unsterblichkeit zum Ziele hat, wird mit Recht negativ entschieden auch bezüglich des bekannten Textes vom „Leidenden Gerechten“. „Eine Allusion auf die Vergöttlichung des Menschen oder auf das Leben nach dem Tode läßt sich nicht darin finden. Die Argumente für die Existenz von Mysterien im engeren Sinne im Mardukkult sind demnach nicht zureichend, obwohl zugegeben werden kann, daß die Bedingungen dazu vorhanden waren“ (?). Siehe dazu aber Jb. 5 Nr. 228. [152]

Anton Deimel, *Die Opferlisten Urukaginas und seiner Vorgänger* (Orientalia, Commentarii de rebus Assyro-Babylonicis, Arabicis, Aegyptiacis etc. editi a Pontificio Instituto Biblico Nr. 28 [1928] 25—70). Für die Geschichte der Liturgie und des Kultus hochinteressante Veröffentlichung. Enthält Übersetzung und Erklärung von 55 bzw. 8 Opferlisten aus der ältesten sumer. Zeit des Urukagina (um 2900 v. Chr.) und seiner Vorgänger. Zeigt uns, welche Bedeutung schon damals das Opferwesen beim sumer. Volke hatte und zugleich, wie genau geregelt (Rubriken!) das Opferwesen an den einzelnen Festtagen nach der Art und Zahl der einzelnen Opfergaben gewesen ist. Dazu gibt D. im 2. Teile in dankenswerter Weise eine Zusammenstellung der Gottheiten, denen geopfert wurde, eine Zusammenstellung der Opfergaben nach den Opfertieren und ihrer jeweiligen Zahl und nach den Opferspeisen, welche eine rasche Orientierung für den Liturgiehistoriker ermöglichen. An Einzelheiten wären besonders herauszuheben: die öftere Erwähnung von Abend- und Speiseopfern (S. 62), die Erwähnung von „kräftigem (hellem und dunklem) Bier unter den Opfergaben, ebenso von Wein oder Trauben“ (S. 62). „Bei keinem Speiseopfer fehlte der eine oder andere Korb (? Bund: keš-du [da]) Fische, wie wohl auch bei keiner Mahlzeit der Menschen. Bei diesen geopfertenen Fischen werden nie Fischarten unterschieden; dies geschieht nur bei den Opfern für die Götter der Unterwelt (<sup>d</sup>Nin-a-za und <sup>d</sup>Ereš-ki-gal) . . . Nach DP 47 wurden bei einer Neumondfeier 24 ħa keš-du geopfert. Nimmt man 20 als Durchschnittszahl für die Opfer an diesem Festtage an, so erhielt man im Jahre 240 Körbe Fische . . . Die Durchschnittsmasse an Fischen in einer Festzeit betrug 25 Körbe. Und da wohl in jedem Monate eine religiöse Feier stattfand, hätte man im Jahre eine Menge von 300 Körben Fische für die Festtagsopfer, mit obigen 240 im ganzen 540 Körbe. Hierzu sind dann noch die Fische zu nehmen, welche den Göttern der Unterwelt und den Ahnen und im täglichen Gottesdienst dargebracht wurden. So käme man auf eine Ausgabe von insgesamt 1000 Körben Fische für Opferzwecke“ (S. 66). Vgl. dazu S. 64 f. die Übersicht über die gewaltigen Zahlen von sonstigen Opfertieren: „Die Annahme also, daß dieser Tempel (der Göttin Bá-u) jährlich 10

Stück Großvieh und 1000 Stück Kleinvieh für Opferzwecke ausgegeben habe, wird sicher nicht zu gewagt sein“ (S. 66). Die Reihenfolge der *Speiseopfer* beginnt mit einer Getreidemenge und zwar fast immer in Form von Mehl; seltener werden Brote geopfert und noch seltener rohes, unverarbeitetes Getreide. An die Festsetzung des Getreidemaßes schließt sich immer die Aufzählung der Krüge Bier (helles und dunkles). Die letzten Eß- und Trinkwaren, die in jener Zeit zu einer vollständigen gewöhnlichen Opferzurüstung gehörten, waren Öl, Datteln; statt dessen zuweilen Obst und ein Gemisch von Wein, Käse und Weizen. „Ob dieses letztere eigentümliche Gericht fest oder flüssig war, läßt sich aus den Texten nicht feststellen“ (S. 67). „Fassen wir am Schlusse des Abschnittes über die Opferlisten das Ergebnis zusammen, so kann zunächst als sicher gelten, daß man bei den alten Sumernern außer den Göttern auch den Ahnen (!) der Verstorbenen Speiseopfer darbrachte und zwar in recht beträchtlicher Ausdehnung. Ferner stehen die Speisearten, welche zu einer vollständigen Opferzurüstung gehörten, fest. Sie sind Schafe, Ziegen, Stiere (selten), Fische, Getreide (Weizen), Gerste und zwar in Form von Mehl, seltener Brot oder rohe Körner, Bier (helles und dunkles), Öl, Datteln (oder sonstiges Obst), Wein(-Trauben?) + Käs + Weizen. Selten werden noch erwähnt gá(. . .), wohl eine 'Milchspeise' und Geflügel“ (S. 68). [153]

**Anton Deimel, *Religiöse Abgaben*** (maš-da-ri-a) (Orientalia Nr. 26, Mai 1927, S. 1—29). Für die Liturgiegeschichte interessant. Mašdaria sind religiöse Abgaben, welche an den Tempel bei Gelegenheit der großen religiösen Feste geliefert wurden. Eine Umschrift 75 solcher Texte (S. 1—25) ergibt schon die Wichtigkeit derselben. Dabei ist der Name ebenso interessant: „maš = Zicklein, junge, noch nicht geschlechtsreife Ziege“. Das Zicklein war wohl die älteste und ursprünglichste Art dieser Abgabe. Auch maš = Zins, Pachtzins wird dann wohl auf diese Form des Pachtzinses zurückgehen! (S. 26). Näherhin wurde die Abgabe an den Patesi als Vorsteher des Tempels und an dessen Frau als Vorsteherin des Tempels der Göttin geleistet. Auch die Kinder werden als Empfänger genannt. Dargebracht werden: Ziegen, Schafe, Rinder, Fische, Brote, Öl, Datteln, Käse, Eier, Zwiebel und verschiedene Gemüsearten, Getränke (Bier und Wein), ein steinerner Eßtopf, einige Möbel vom Schreinermeister, Felle von jungen Tieren, Bündel von a-tu-gab-liš-zweigen. Dann vgl. noch die Angaben: Nr. 24: „8 Sklaven und 3 Sklavinnen wurden für Verlängerung des Lebens der Gimtasirra zu Ehren des <sup>d</sup>Mes-an-du im maš-e-pa(d)-da(-Heiligtum) als 'maš' (als Menschenopfer [?]) weggerafft.“ Dann in Nr. 35: „maš-da-ri-a für Bar-nam-ta-ra, als sie nach der Geburt einer Tochter (zum erstenmal) in den Tempel ging.“ Dieses Ereignis wird übrigens noch öfter erwähnt (s. S. 29). [154]

**Anton Deimel, *Listen über das Betriebspersonal des é<sup>d</sup>Ba-ú (Konskriptionslisten)*** (ebda S. 29—62). Ebenfalls wichtig für die Kenntnis der Einrichtung des antiken Kultus. Auch das Kultuspersonal war genau verzeichnet und eingeordnet. Zunächst wieder eine Umschrift der bez. Texte (S. 31—32), welche schon Einblick in das reiche Material gewähren. Dann folgt eine Reihe von interessanten Bemerkungen zu den Texten. Unter dem Betriebspersonal gab es Freie und Unfreie. Dabei scheinen die weiblichen Arbeitskräfte zum größten Teil Sklavinnen zu sein. Die Zahl der Sklaven war offenbar nicht so groß wie die der Sklavinnen. Bezüglich der Organisation der Handwerker erhalten wir eine vollständige Sammeliste der Klasse der Handwerker, der šub-lugal, der Hirten und der verschiedenen Fischerarten und zwar der Untergebenen wie der Vorgesetzten. Erhalten sind auch 4 Listen der wehrfähigen Männer des Tempels. Diese militärische Ordnung hält sich im allgemeinen an die Zunftordnung wie im deutschen MA. Mehrere Abteilungen werden zu einer Hundertschaft (Kompagnie) zusammengefaßt und einem gal-ukù = Hauptmann unterstellt. Die ganze Wehrmacht des Tempels é<sup>d</sup>Ba-ú wird gegen 500 bis 600 Mann betragen haben d. h. nach modernen Begriffen ein Bataillon mit 3 Kom-



pagnien. Abraham konnte unter seinen Leuten 318 wehrfähige Männer ausmustern! [156]

G. Furlani, *Il rito babilonese della copertura del timpano sacro* (Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 62 [1927] 268—328). Bedeckung des Tympanums mit dem Fell des heiligen Stieres, vorgenommen vom kalû = Priester zur Weihe dieses seines Hauptinstrumentes. Erörterung der einschlägigen Texte und ausführliche Rekonstruktion des Rituale mit reicher Literaturangabe (s. dazu schon Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriologie* XVI nr. 2 p. 53 ss. und *Rituels akkadiens* 1921 [Jb. 2 Nr. 79 u. 81]). [157]

Fr. Nötscher, *Haus- und Stadtömina der Serie «šumma alu ina mêlê šakim»* (Orientalia Nr. 31 [Roma 1928]). *Babylonische Haus-Omina* Altoriental. Studien, Bruno Meißner zum 60. Geburtstag gew. [Leipzig 1928] 132—148). Enthalten eine Reihe von Ominatexten, die hier größtenteils zum erstenmal übersetzt und besprochen werden. Einerseits für die verschiedensten Lagen eines Hauses. Sie zeigen, welche Vorbedeutung der Zeit der Erbauung eines Hauses, seiner Lage, den Menschen und Tieren, die es betraten, der Beschaffenheit seiner Tore und anderer Bestandteile bzw. den Mängeln, Schäden und Veränderungen an dem Hause und seiner Umgebung zukommt. Zwei Texte beschäftigen sich eingehend mit den Dämonen im Hause, wobei die verschiedensten Dämonen genannt werden (man beachte besonders auch das Auftreten des Totengeistes!). Für alle Fälle sind dann Voraussagen des, was eintritt, angegeben. Die Texte zeigen, wie sehr das Leben mit dem Gedanken an Dämonen und sonstige Einflüsse verbunden war. Aber man vgl. heute noch unsere Volksvorstellungen beim Betreten eines neugebauten Hauses. Dazu auch die kirchl. Segnung. Eine 2. Reihe beschäftigt sich in ebenso interessanter Weise mit allen möglichen Vorkommnissen in einer Stadt und deren Deutung. [158]

A. Bertholet, *Zu den babylonischen und israelitischen Unterweltsvorstellungen* (Oriental Studies dedicated to Paul Haupt 1926, 9—18). Wirft im Anschluß daran, daß sowohl die bibl. Dichter von den „Wogen des Todes“ sprechen (2 Sa. 22, 5; Ps. 88, 8; 69, 15f.; Jon. 2, 4. 6; Sir. 51, 5f. u. a.) und ebenso „die Wasser des Todes“ bzw. der Fluß „Hübür“ in babyl. Texten genannt werden, an einer Stelle im „babyl. Hiob“ sogar vom Flusse gesprochen wird, „wo das Urteil über die Menschen gefällt, die Stirne abgewischt und die Ketten gelöst werden“, die Frage nach dem Totengericht an eben diesem Flusse für die semit. Unterweltsvorstellung auf und bringt reiches Material eben zu dieser Vorstellung von der Prüfung am Unterweltsfluß bzw. beim Überschreiten desselben aus der Völkerliteratur. Die Frage ist ja auch für die christl. Texte (*Requiem!*) wichtig! [159]

H. Zimmern, *Bēlti (Bēltija, Bēletja) eine, zunächst sprachliche, Studie zur Vorgeschichte des Madonnenkults* (Oriental Studies dedicated to Paul Haupt 1926, 281—296). Zeigt im 1. Teil, daß wie der Name «Bēl» den Gottesnamen Marduk, die Bezeichnung «Bēlti» „Meine Herrin“ ebenso den Namen für die Gattin dieses Gottes Sarpanitum ganz verdrängte. „Ja dieser letztere Name wurde in der späteren Zeit so ausschließlich für die Stadtgöttin von Babylon verwendet, daß die ursprüngliche Suffixbedeutung, ähnlich wie bei questa madonna, ce monsieur usw., ganz verloren ging und der eigentlich 'meine Herrin' bedeutende Name Bēlti ganz formelhaft als nomen poprium der Göttin gebraucht wurde, genau wie Madonna usw.“ (S. 282). „Erstmals tritt . . . diese Verbindung von Bēl und Bēlti für den Stadtgott und die Stadtgöttin von Babylon, Marduk und Sarpanitu, in der Sargonidenzeit auf, so in den Inschriften Assurbanipals“ (S. 283). Sehr bezeichnend sei auch, daß sich bloß bei der Göttin diese Verwendung des Wortes „Herrin“ mit dem Suffix der ersten Person geradezu als Eigenname findet, wobei dann das Suffix ganz erstarrt und formelhaft geworden sei (S. 283). Diese Tatsache wird daraus erklärt, daß diese beiden Bezeichnungen „Herr“ und „Herrin“ vielleicht ursprünglich im Tammuzkult



gebraucht wurden und aus diesem, „wie so manche andere mythische Züge, auf den Stadtgott und die Stadtgöttin von Babylon . . . erst übergegangen seien. Damit wäre dann Bēlti urspr. eine aus dem Liebesleben des Götterpaares stammende Koseform; eine besonders zärtliche Anrede an die 'Schwester-Gattin': 'Meine (geliebte) Herrin!'“ (S. 286). Ferner kommt auch sehr die Möglichkeit in Betracht, daß man in der Bēlti eine Verkürzung aus der Bēlet-ili, der 'Götterherrin' fand, namentlich insofern man . . . die 'Göttermutter' Bēlet-ili später mit der 'Schwestergattin' des Marduk vereinerleite. „Mit diesem späteren Aufgehen der alten Muttergöttin Bēlet-ili in der Gestalt der Kultgöttin von Babylon bekam dann auch Bēlti viele der Züge, die früher ausschließlich der Muttergöttin geeignet hatten“ (S. 286 f.). — Im 2. Teile der Untersuchung sollen dann eben die Beziehungen zwischen dieser „Herrin“ und der christlichen „Madonna“ hergestellt werden. Entgegen der ziemlich allgemeinen Auffassung, daß diese letztere Bezeichnung selbständig in der Zeit des Rittertums und des Minnegeangs aufgekommen sei und sich also als eine Übertragung aus dem Sprachgebrauch des ritterlichen Frauendienstes erklärt, wird nun mit E. Meyer, *Urspr. u. Anf. des Christentums* I 77 ff. gefragt, ob nicht doch „die alte Göttermutter in der Göttin (!) Maria wieder zu vollem Leben erwacht ist, ja in ihr die kleinasiat. Weltreligion die Welt erobert hat“ (S. 289). Ebenso, wie ja bekanntlich der Kyrios-titel für Jesus im letzten Grunde aus der entsprechenden Verwendung des Titels in der Kultsprache vorderasiat., speziell gerade auch semit. Religionsgemeinschaften der vorchristl. Zeit stamme. Allein einmal müssen wir uns gegen die Auffassung Marias als „Göttin“ ganz energisch verwahren. Niemals hat so etwas in der kathol. Kirche Raum gehabt. Sodann vermag auch Z. keinen Zeitpunkt für das früheste Auftauchen der Anwendung Madonna, spez. in Italien anzugeben. Ihm scheint es nur weitaus wahrscheinlicher, „daß statt einer durchaus selbständigen Neubildung bei der Madonna für Maria, von den im westl. röm. Reiche so lange und so weit verbreiteten oriental. Göttermutterkulten die Bezeichnung der Maria als Madonna usw. den eigentlichen Ausgang genommen hat, wenn dann auch das Rittertum und die Minnepoesie noch das ihre dazu beigetragen haben mögen, diese Bezeichnung weiter einzubürgern und zu befestigen“ (S. 290 f.). — Zu dem ganzen Fragenkomplex, bes. auch hinsichtlich der Übertragung der Göttermutterbilder der Isis usw. auf Maria, sind nun die klassischen Ausführungen von L. Fendt, *Theol. Lit.-Ztg.* 1929, Sp. 26—29 (Besprechung von A. Drews, *Die Marienmythe*) zu beachten. F. weist mit Recht darauf hin, daß für die ersten christl. Jh. (und darauf kommt es doch wohl für die behaupteten Anknüpfungen an!) der Gedanke der Gottesmutter gar keine Rolle gespielt hat, sondern wie heute noch in der oriental. Kirche nur der «*ἁγία Μαρία*» die Verehrung gilt, also die späteren Bezeichnungen dem Abendlande selbständig entstammen müssen!

[160]

**Arnold Gustavs**, *Kultische Symbolik bei den Hethitern* (Zschr. f. at. Wiss. N. F. 4 [1927] 134—140). Aufführung einer Reihe von hethitischen religiösen Gebräuchen (nach Joh. Friedrich, *Aus dem hethit. Schrifttum.* 2. Heft 1925) und Hinweise bes. auf ähnliche alttest. kultische Symbole. „Jedem geistigen Leben wohnt von Natur das Streben inne, sich irgendwo nach außen in die Erscheinung umzusetzen und seinen Inhalt zu veranschaulichen. Davon ist auch die Religion nicht ausgenommen, auch die abstrakteste nicht. Jede Religion müht sich, ihren Glaubensinhalt im Kultus darzustellen. Ja in der Überzeugung der Gläubigen geht es nicht nur um eine Darstellung des Glaubens, sondern um ein wirkliches Handeln mit der Gottheit. So entstehen die Sinnbilder des religiösen Handelns, die kultische Symbolik. Allen oriental. Religionen ist diese kultische Symbolik eigen. In außergewöhnlich hohem Grade scheint das bei den Hethitern der Fall zu sein, soweit die Erklärung der Texte bisher ein Urteil gestattet. Eine Betrachtung von sinnbildlichen Handlungen, die uns im Kultus der Hethiter begegnen, ist auch aus dem Grunde lehrreich, weil sich dabei auffallende Parallelen

zu kultischen Bräuchen des alten Israel ergeben werden“ (S. 134). — Im einzelnen behandelt er 1. Reichung von Handwasser an das Königspaar und darauf Opferpenden durch König und Königin, u. a. auch vor der Statue des Hattušilis, eines verstorbenen Hethiterkönigs. Also Waschen der Hände vor dem Opfer zum Zweck der Erreichung kultischer Reinheit. 2. Zur Vertreibung böser Geister aus dem königlichen Palaste nimmt eine Priesterin, die „Alte“ genannt, Seife (?) von der . . . = Pflanze, macht sie zu einem Klumpen (?) und drückt (?) sie dem Königspare (und) allen Personen an, drückt (?) sie (auch) an die 4 Winkel (?), den Riegel (?) des Tores, die untere (und) obere Schwelle (?), sie spricht aber folgendermaßen: „Wie diese Seife (?) schmutzige (?) Tücher reinigt und sie (davon) weiß werden, so soll sie des Königspaares (und) der Prinzen Personen (und) die Häuser des Königs reinigen!“ (vgl. Jer. 2, 22). — 3. Verwendung eines apotropäischen Bildes eines Hündchens. Man setzt es auf die Schwelle des Hauses und spricht: „Du bist des Königspaares Tischhündlein. Wie du nun tagsüber keinen anderen Menschen in den Hof hineinlässest, (so) laß in der heutigen Nacht das schlimme Wesen (?) nicht hinein“ (Apotrop. Hundefiguren kennen wir aus Babylonien eine Reihe!). Verf. erinnert an Jer. 57, 8 und Ez. 12, 7. 23. — 4. Beispiel eines Weheopfers aus dem Ritual des Pāpanikri. Im Verlauf eines Sühneritus heißt es: „Dann bringt der hattili-Priester das Lamm hinein, schwenkt es über den 'sieben Feuern' siebenmal und legt es der katra = Frau auf die Knie“ (?). Vgl. das altt. תניפה. — 5. Zeremonie einer Beschwörung gegen Impotenz. Dem Opfernden wird ein Spiegel (??) und eine Spindel (in die Hand) gegeben und er geht zum Tor hinaus. Hier werden ihm Spiegel (??) und Spindel weggenommen und dafür ein Bogen gegeben und dazu gesprochen: „Siehe, ich habe dir Weibhaftigkeit weggenommen und die Mannheit wiedergegeben; und ich habe die [Weiber]art wieder weggewo[r]fen und die Männerart...“ Umgekehrt eine Zeremonie in Zschr. f. at. Wiss. N. F. 1, 16 ff. behandelt, wo man Frauengewänder, eine Spindel und einen Spiegel (??) herbeibringt und einen Pfeil (?) zerbricht mit den Worten: „Dies sind keine Gewänder von Frauen, und wir haben sie (nur) zur Vereidigung. Wer diese Eide bricht und gegen König (und) Königin (und) die Prinzen Böses verübt, den sollen diese Eide aus einem Manne zu einem Weibe machen; seine Puppen sollen sie zu Weibern machen und sollen sie weiblich kleiden und ihnen eine Kopfbinde (?) aufsetzen. Die Bogen, Pfeile (?) und Schwerter in ihrer Hand sollen sie zerbrechen und ihnen eine Spindel und einen Spiegel (??) in ihre Hand legen.“ Dabei sprechen die zu vereidigenden Soldaten nach einer sinnl. Handlung und ihrer Deutung: „Das soll geschehen!“ (Vgl. Deut. 27 das vielfache Amen!). 6. Bei einem Opfer gegen Seuchen im Lager in Land und Meer werden Schafböcke bereitgestellt und des Nachts vor den Zelten (?) angebunden: „Welcher Gott sich grollend abwendet (?), welcher Gott dieses Sterben verursacht hat, siehe, ich habe dir diese Schafböcke angebunden; nun begnüge dich (damit) (??).“ Am nächsten Morgen legen die Lagerkommandanten auf die Schafböcke ihre Hände und sprechen dabei: „Welcher Gott dieses Sterben verursacht hat, siehe, jetzt stehen Schafe da, und sie sind mit Gedärmen (?), Leibesinneren und Schenkel sehr fett (?); nun soll ihm das Fleisch der Menschen fernerhin verhaßt sein und begnüge dich (??) mit diesen Schafböcken!“ (Also Stellvertretung durch Aufstemmen der Hände!). Dann aber „schafft man die Schafböcke und die Frau, das Brot und den Rauschtrank durchs Lager hindurch und treibt sie ins Freie. Und sie gehen und laufen (??) zum Gebiete des Feindes hinweg... Nun spricht man dabei ebenfalls: „Siehe, was . . . Böses war, das haben jetzt, siehe, diese Schafböcke und die Frau aus dem Lager fortgeschafft; und das Land, das sie aufnimmt, das soll dieses böse Sterben (an sich) nehmen.“ Man denkt natürlich an Lev. 16, 21 ff. und eine ähnliche babyl. Zeremonie; s. meine *Heilandserwartung* S. 133 ff. [160 a

**Joh. Friedrich**, *Aus dem hethitischen Schrifttum* (Alter Orient 25. Bd., 2. Heft 1925). Enthält die von A. Gustavs Nr. 160 a behandelten Texte. Dazu noch eine Reihe anderer religiöser Texte, teils kultische Beschwörungen, teils Gebete und Omina von ebenfalls höchst interessantem Inhalt. Hervorheben möchte ich noch: Bei der Festbeschreibung mit dem Opfer des Königs und der Königin (s. oben Nr. 160a) hat der König ein Tuch auf die Knie gelegt, damit während der Libation sein Kleid nicht benetzt wird (S. 8 f.). Dazu die häufige Erwähnung von Musikinstrumenten beim Feste und Festopfer. S. 19 f. ist ein inniges Gebet um Genesung an die Gottheit übersetzt. Darin wird eine Frau als Stellvertreterin für die erkrankte Prinzessin angeboten. — S. 20 f. ein Gebet an die Göttin Istar, aus fremden Ländern heimzukommen. Darin wieder die Bitte um Entmännlichung der Männer. „Ferner mahle den Männern Mannheit, Geschlechtskraft (und) Gesundheit weg; (ihre) Schwerter, Bogen, Pfeile, Dolche nimm und bringe sie her ins Land Chatti; ihnen aber lege in die Hand die Spindel und den Spiegel (?) der Frau und kleide sie weiblich und setze (?) ihnen eine Haube (?) auf (?) und nimm ihnen deine Huld weg“ (S. 21 f.). — S. 22 f.: Ein Fluch über eine eroberte Stadt, besonders daß sie nicht mehr besiedelt werden soll, andernfalls man den Wettergott zum Gerichtsgegner haben wird. Der Fluch erinnert an den Fluch über das zerstörte Jericho (Jos. 6, 26). [161]

**Joh. Friedrich**, *Reinigungsvorschriften für den hethitischen König* (Altoriental. Studien, Bruno Meissner z. 60. Geburtstage gew. [Leipzig 1928] 46—58). Ein kultisch hochinteressanter Text, der uns zugleich wieder die Größe und Weihe der Person des altoriental. Königs zeigt. Nichts Unreines darf der König im täglichen Leben berühren. Gerade für die Bediensteten des Hofes werden hier strenge Vorschriften gegeben: Die Küchenbeamten müssen sich vorher eines Ordals unterziehen: „Ich werde euch dem Flusse überantworten; und wer (dann) rein ist, der (bleibt) des Königs Diener; wer aber unrein ist, den begehre ich, der König, nicht (als Diener), und man wird ihm samt seiner Gattin (und) seinen Kindern einen bösen Tod geben“ (Col. II 16—19). Die Küchenbeamten der inneren Hofhaltung müssen vor der Sonnengottheit einen Verwünschungseid schwören. Die Schuhmacher und Lederarbeiter dürfen Leder nur vom Hause des Koches nehmen, die Wasserträger müssen „die Wasser (portionen stets mit einem Seih durchseihen“. Wehe, wenn der König ein Haar im Wasser finden sollte, wie es nach dem Texte schon vorgekommen war. Fr. stellt auch die Frage, warum den König diese Peinlichkeit umgebe, und bringt eine Reihe von Parallelen bei, wo eben für den König solche Vorschriften und strengstes Zeremoniell herrschen (S. 56 ff.). Er führt sie auf „Tabuvorstellungen“ zurück: „Primitiven Völkern gilt die Person des Königs als mit Zauberkraft erfüllt, ist doch der König vielfach zugleich der Zauberer, der Medizinmann des Stammes. Bei Berührung seiner Person mit profanen Menschen oder Dingen fürchtet man einerseits, letztere könnten von der ihnen gefährlichen Zauberkraft Schaden nehmen, andererseits, der König könne dabei von seiner Kraft verlieren“ (S. 56). Aber es handelt sich ja gar nicht um Bewahrung vor profanen Dingen, sondern nur darum, daß dieselben nicht unrein sind. Und dafür liegt eben m. E. der Grund in der einzigartigen, auch religiös-kultischen Stellung des Königs und der damit verbundenen Erhebung seiner Persönlichkeit. Auch die angegebene Parallele mit dem alttest. Hohepriester spricht dafür. Es gilt der Grundsatz: *Sancta sanctis!* [162]



## Beziehungen zum israelitisch-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

**L. Dürr, Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments** (Freib. i. Br. 1928). Das allgemein verständliche, aber auf gründlicher Wissenschaft aufbauende Büchlein ist sehr geeignet, das vielfach verschüttete Verständnis des A. T. wieder zugänglich zu machen. Es bespricht S. 107 ff. auch den Kult im A. T. Dessen Religion ist wie jede lebendige Religion Kultreligion. „Liturgie ist kein religiöser Leerlauf, sondern lebensvoller Träger und Förderer der Religion . . .“ D. bespricht einzelne Feste und Riten und schildert den Eindruck der at. Liturgie an Sirach 50, 1—21. Ferner handelt er in schöner und auch auf die neutestamentlich-kirchliche Verwendung hinweisender Form über das Gebet und den Gesang im A. T. und speziell über die Psalmen. O. C. [163]

**L. Dürr, Alttestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntagsevangelien** (Berlin 1928). Das Buch will dazu anleiten, die herrlichen Texte des A. T. praktisch auszuwerten, u. zw. im Anschluß an die liturg. Lesungen aus dem Evangelium an den Sonntagen. Es bringt daher zuerst einen zu dem Evangelium passenden Text in eigener Übersetzung, dazu eine Erklärung und Anwendung und in der Regel auch einen zur Liturgie des Tages passenden Psalm. Die mit Feinsinn ausgewählten Stellen mit der Erklärung werden der Kenntnis der hl. Schrift und dem Mitleben mit der Liturgie sehr dienlich sein und können auch die Predigt sehr befruchten. O. C. [164]

**L. G. da Fonseca, Διαθήκη — foedus an testamentum** (Biblica. Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico 8 [1927] 31—50; 161—181; 290—319; 418—441). Untersucht gegenüber der Behauptung Deißmanns, daß *διαθήκη* nicht den Begriff „Bund“ enthalte, sondern nur den der „einseitigen Verfügung“, speziell Testament (*Licht vom Osten* 4286), zunächst das ganze Material aus der griech. klass. Literatur und im A. Test. und zwar sowohl „*vox* כְּרִית = *διαθήκη* ad relationes inter homines exprimendas adhibita, vel in genere sensu aliquo profano“, als auch „*vox* כְּרִית = *διαθήκη* sensu religioso usurpata“, weiterhin den Gebrauch im N. Test. Das Resultat ist schon bei den griech. Schriftstellern: „*Διαθήκη* — in profanis monumentis — significat maxime et frequentissime «dispositionem de propriis bonis, mortis causa factam», h. e. «Testamentum» proprie dictum, vel «Testamentariam dispositionem». Rarius quidem, sed certe, significat etiam «conventionem, pactum inter plures», quorum (ut plurimum) altera pars conditiones statuat, altera, vel utraque officio eas servandi se obstringat (S. 42 f.). Das wird auch aus den übrigen Untersuchungen festgestellt: *Διαθήκη* bedeutet also auch einen zweiseitigen Vertrag. Die Feststellung ist natürlich auch für die liturg. Verwendung des Wortes von Bedeutung. [165]

**L. Dürr, Hebr. נָפִישׁוּ = akk. *napištu* = Gurgel, Kehle** (Zschr. f. at. Wiss. N. F. 2 [1925] 262—269). Bringt den Nachweis, daß das bibl. נָפִישׁוּ ebenso wie das akk. *napištu* ursprünglich die rein sinnliche Bedeutung von „Kehle, Gurgel“ hatte und dann erst eben als „Organ und Träger des phys. Lebens“, d. i. des Atems, zum Lebensatem selbst und Prinzip des Lebens („Seele“) und schließlich zum Sitz der Gefühle und Affekte wurde. In akkadischen Verzeichnissen der Körperteile ist *napištu* direkt zwischen „Haupt“ und „Brust“ aufgeführt, was also nur Hals, Kehle bedeuten kann. Damit fällt auch neues Licht auf eine Reihe von bibl. Stellen, welche man bisher schon instinktiv so deutete (und damit auch auf das *anima* der lat. Übers. bzw. in der Liturgie!). Z. B. Jes. 5, 14: die Hölle sperrt ihre nefeš = *anima* auf! Ebenso Habakuk 2, 5 dieses Bild. Dann besonders Ps. 69, 2 und Jon. 2, 6 von den Wassern, die bis zur nefeš = *anima* gehen! Ps. 41 (40) V. 3 in der Liturgie Fürbitte für den Papst, daß Jahwe ihn nicht der nefeš = *anima* seiner



Feinde übergeben möge. Kann doch nur heißen „dem Rachen seiner Feinde!“ usw. Eine Fülle von Stellen zeigt die Berechtigung unserer Auffassung. Ob damit nicht auch die Übersetzung von Luc. 2, 35 vom Schwert des Schmerzes dahin geändert werden muß? [166]

**J. Benzinger**, *Hebräische Archäologie*. 3. Neubearb. Aufl. Mit 431 Abbildungen im Text (Leipzig 1927): Wertvolle Neubearbeitung der bisher schon grundlegenden 1. u. 2. Aufl. Der Standpunkt ist der gleiche geblieben: Wellhausensche Einstellung in der Auffassung der Entwicklung der einzelnen Zweige des kulturellen und besonders des religiösen Lebens in Israel. Aber einige neue Kap. sind hinzugekommen, und das Bildermaterial ist bis zu den neuesten Ausgrabungen reichlich vermehrt. So besonders die für die Liturgiegeschichte wichtigen Kap. über Kunst und Musik (Kap. VII), über die Sakralaltertümer: Ort des Gottesdienstes, Priester, Opfer, Feste und kultische Reinheit. Ganz neu aufgenommen ist mit den entspr. Abbildungen auch der Abschnitt über die Synagogen (§ 65, S. 337 ff.). Das Buch ist ein erstklassiges Nachschlagewerk, bes. auch wegen der histor. Anordnung der einzelnen Materien, um die heute eine Archäologie nicht mehr herumkommt. Auch der Alte Orient ist seiner Bedeutung gemäß in der Darstellung und im Bilde reichlich berücksichtigt. [167]

**Ad. Wendel**, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Leipzig 1927). Eine deskriptive Darstellung der verschiedenen Opferarten in der altisraelit. Religion. „Die bisher üblichen Auffassungen vom altisraelitischen wie vom allgemein-religionsgeschichtlich betrachteten Opfer scheinen mir zum Teil daran zu krankn, daß sie der übergroßen Kompliziertheit zu wenig Rechnung tragen. Zum Teil macht sich das darin geltend, daß sie eine allgemeine Wesensbestimmung versuchen und sich dabei zu wenig von der Gesamtheit der Materialfülle leiten lassen... Andererseits liegt nicht weniger ein Mangel darin, daß man zu wenig den Versuch macht, die einzelnen Opfermotive streng gesondert, unter Berücksichtigung ihrer speziellen Geschichte, zu behandeln“ (S. 3). Demgegenüber gibt nun W. eben eine eingehende Darstellung der gesamten verschiedenartigen Variationen von Opfern in Altisrael. Opfer faßt er dabei als „jede Hingabe von Gegenständen oder Lebewesen sowie den Verzicht auf solche, zugunsten des Gottes. Die Vorstellung vom Opfer ist demnach soweit wie möglich gefaßt“ (S. 6). Unter der altisraelit. Religion „ist die Zeit von der ältesten quellengemäß zu behandelnden Volksreligion an bis zum Untergang des Staates gemeint, also die Zeit von 900 bis etwa 600 v. Chr.“ (ebda). Bei der Darstellung selbst wird dann zunächst die Vorgeschichte jeder einzelnen Opferart (der Opfermotive) behandelt, d. h. nach der Grundidee im allgemeinsten volkpsychologischen Sinne. Dabei geht W. aber jedesmal von dem extrem evolutionistischen Schema aus: Entwicklung der Religion vom Animismus über Dämonenkult zum Theismus. Dann folgt, was dieses Opfer zur Zeit der Jahwereligion bedeutete, mit den näheren Ausführungen über Terminus des Opfers und Opfern, Gegenstand des Opfers, Art des Opfers, Persönlichkeit des Opferers, Opferstimmung, Gebete zum Opfer. So ist es in Wirklichkeit eine umfassende Darstellung des gesamten Opferwesens und zeigt zugleich, wie vielseitig die altisr. Religion als lebendige Religion gewesen ist und wie auch bei ihr das Opfer zur lebendigen Religion gehörte. Im einzelnen werden behandelt: Das Opfer als Nahrung Jahwes, als Versöhnung J., als Gemeinschaft mit J., als Vergegenwärtigung J.s, als Vernichtung für J., als Geschenk an J., als Erquickung J., als Askese für J., als Leistung für J., aber mit jedesmaliger Einreihung der spezif. israelitischen Ausprägung, dann noch die Opfer an fremde Götter. — Wie bereits erwähnt, läßt sich über die religionsgeschichtl. Deutung des Ausgangs des einzelnen Opfers wohl vielfach streiten. Sonst enthält das Buch auch eine Reihe wertvoller ein-

zelter Ausblicke: ich verweise nur auf die Ausführungen über die verschiedenen Termini für die Opfer als Gaben an Jahwe (S. 141 ff.), über den „Bann“ im A. T. (S. 124 ff.), über den „Nasir“ (S. 160), über Königsopfer“ (S. 176 f.). — Zur ‘qit̄ter’ beim Räucheropfer wären nun die eingehenden Untersuchungen von M. L ö h r über ‘qit̄ter’ und ‘hiḡtir’ bzw. den Unterschied zwischen beiden zu vergleichen (s. Nr. 169). Der schöne Terminus «Traubenblut» für Wein dürfte doch wohl lediglich ein poet. Bild sein, weniger an eine Beziehung zwischen Wein und Blut erinnern oder gar, daß man den Wein als Ersatz für das Blut ansah (S. 39). Ein Abreiben des Täuflings mit Salz bei der Taufe als Abrenuntiationshandlung (S. 57) kenne ich nicht. Dann sollten auch die ‘Schaubrote’ aus dem Akkadischen endlich verschwinden. Der betr. Terminus ist «alappanu» zu lesen (= Emmer); s. D h o r m e, Rev. Bibl. 1921, 396; N ö t s c h e r, *Das Angesicht Gottes schauen* S. 100. [168]

M. L ö h r, *Das Räucheropfer im Alten Testament* (Schriften der Königsb. Gel. Ges., geisteswiss. Kl. 4. Jahr, Heft 4. Halle 1927). Enthält zunächst eine allgemeine Untersuchung über Räuchermaterial und seine Verwendung bei den verschiedenen antiken Völkern (Ägypter, Zweistromland, Griechen, Römer und Israel). Das Resultat ist, „daß bei den Völkern um das Mittelmeerbecken einheimische und aus der Fremde importierte Arome seit alters in profanem und kultischem Gebrauch waren; ferner daß man schon in früher Zeit Mischungen von verschiedenen Aromen zur Verwendung als Räucherwerk berufsmäßig herstellte; endlich, daß jeder Kult wohl sein besonderes Räuchermaterial oder besondere Mischungen davon zu haben pflegte. Diese Mischungen, wie wir sie aus den altt. Angaben folgern dürfen, für profane Zwecke zu benutzen, war verboten“. Dazu kommt dann ein Abschnitt über „Nachrichten über Handel und Verkehr mit Räuchermaterial“. Der 2. Teil behandelt die „Räucheropfer im A. T.“, speziell den „alttest. Sprachgebrauch“ mit sehr feiner Unterscheidung zweier Termini für „räuchern“ bzw. „das Opfer in Rauch oder Duft aufgehen lassen“, sowie die verschiedenen Räuchergeräte an der Hand der jetzt bei den Ausgrabungen gefundenen verschiedenen Typen, welche auf beigegebenen Tafeln abgebildet sind. Es sind auch im A. T. derer 4 Arten: Behälter, in denen das Räucherwerk aufbewahrt wird, dann Geräte, in denen es verbrannt wird, während sie der Räuchernde in der Hand hält (Räucherschalen), dazu auf dem Erdboden stehende Geräte, in denen das Räucherwerk verbrannt wird (Kandelaber) und schließlich die Räucheraltäre selbst. Daraufhin werden noch alle die einschlägigen Stellen des A. T. näher untersucht, besonders auch die in den gesetzlichen Teilen, mit dem Resultat, daß entgegen der bisherigen, von Wellhausen inaugurierten Anschauung das Verbrennen von Räucherwerk zu den Funktionen bereits des vorexilischen Jahwepriesters gehörte. Auch für den Salomonischen Tempel wird der Räucheraltar, neben dem Schaubrottisch auf Grund von Reg. a 6 u. 7, verglichen mit Ex. 25—30 erwiesen. Darlegungen über den „Zweck des Räucheropfers“ beschließen die wertvolle Untersuchung, welche aufs neue uns die Bedeutung des Kultus und der Liturgie im A. T. zeigt. — An Literatur scheint die folg. Nr. dem Verf. entgangen zu sein. [169]

A. Eberharter, *Das Weihrauchopfer im Alten Testament* (Zschr. f. kath. Theol. 50 [1926] 89—105). Wendet sich ebenso wie M. L ö h r gegen die Wellhausensche Theorie, daß die ältere Literatur des jüd. Kanons bis auf die Propheten Jeremia und Sephanja von Räucheropfern nichts wisse. Gibt zunächst eine Darstellung der Bestimmungen des PT über Räucherungen und Räucheropfer. Führt dann gegen Wellh., daß die Termini קָטִיר und קָטִירָה in der älteren Zeit immer nur vom Verbrennen von Fett und Mehl gebraucht würden, aus, daß der Begriff nicht darauf beschränkt werden dürfe, daß קָטִירָה vielmehr allgemein den Sinn des „Ver-

brannten“ hat, und daß ferner die Propheten, wenn sie tatsächlich den „Weihrauch“ unter den Opfermaterialien nicht nennen, eben niemals eine Vollzähligkeit weder der Opfer noch der Opfermaterialien erstrebten. Im Gegenteil überall in Vorderasien war die Räucherung schon in älterer Zeit bekannt, wie auch die gefundenen Räuchergefäße beweisen. — Die Ausführungen sind jetzt durch die ins einzelne gehenden Untersuchungen von M. L ö h r , bes. auch über die alttest. Termini bestätigt und zugleich um ein Bedeutendes weitergeführt worden. [170]

N. M. Nikolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels* (Ztschr. f. at. Wiss. N. F. 4 [1927] 171—190; 241—263). Die Abhandlung zerfällt in 2 Teile. Geht zunächst davon aus, daß bis zum 18. Jahre des Königs Josia von Jerusalem (621 v. Chr.) weder im Tempel von Jerusalem noch an anderen Heiligtümern des Landes Pascha gehalten worden sei. Deshalb hüllten sich auch die histor. wie die prophetischen Bücher, während sie des großen Herbstfestes Erwähnung tun, über Pascha als ein ihm gleichwertiges Fest in Schweigen. Auch sei Pascha ursprünglich kein „Fest“ im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen. „Es ist kein ḥag, sondern nur ein besonderer Opferbrauch, der sich von den üblichen all- und feiertäglichen Opferdarbietungen unterscheidet“ (S. 172). In der Tat werde auch Pascha in den Quellen nur einmal ḥag genannt (Ex. 34, 24), aber in einem Zusammenhange, der diese Erklärung als eine Glosse späterer Zeit erkennen lasse. — Was aber, wenn es kein Fest im Sinne der anderen gewesen? „Es war ein besonderer Opferakt, einmal im Jahre zu einem bestimmten Termine und nach bestimmten Bräuchen (mišpaṭim) ausgeübt.“ „Die Opferhandlung setzte sich (dabei) aus 2 Hauptmomenten zusammen: aus dem Bestreichen der Pfosten und Balken der Eingangstüren mit dem Blute des Paschaopfers (Ex. 12, 22. 7) und aus dem nächtlichen Opfermahl, bei welchem das vorher ausgewählte und vom übrigen Viehstand gesondert gehaltene Paschalamm, unbedingt gebraten, aber nicht gekocht, von den Gliedern der Paschagemeinschaft restlos, zusammen mit bitteren Kräutern und ungesäuerten Broten, verspeist wird, ohne seine Knochen zu zerkleinern“ (Ex. 12, 3. 5—6. 8—10). Der Sinn des 1. grundlegenden Elementes sei dabei klar: „Das Bestreichen mit Blut bewahrt vor Krankheit und Unglück und somit ist Pascha ein Opfergebrauch, der zu Beginn des Hirtenjahres zur Bewahrung von Mensch und Vieh vor allerlei Unglücksfällen ausgeübt wurde“ (S. 178). Für den Sinn des 2. Elementes sei ebenfalls kein Zweifel, daß auch hier Verhütungszwecke zugrunde lägen: Durch das Verspeisen des Opfertieres vereinigen sich die Menschen mit Gott, nehmen göttliche Kraft in sich auf und stärken und festigen sich hierdurch für den Kampf ums Dasein. Dabei sei noch besonders zu erwähnen, daß der Paschaopferbrauch ein Gruppenritus ist und so seine Wurzeln in dem Leben des Geschlechts- oder Familienkollektivs habe. „Es ist vor allem und hauptsächlich ein Volksbrauch, der keinen Priester, keinen Tempel fordert, der zur Nomadenzeit an eine Geschlechtsgruppe und in der Epoche der Sesshaftigkeit an eine hauswirtschaftliche Gruppe mit ihrer Heimstätte geknüpft ist. So ist es bis zum 18. Jahre des Josias geblieben“ (S. 180). Die einzelnen Mišpaṭim des Pascha lägen in 2 Rezensionen vor: Ex. 12, 1—13 und 12, 21—23, die einander ergänzen. Und besonders V. 21—27 seien der früheste Versuch des 8. und 7. Jh., die Entstehung des Pascha zu erklären. Im Jahre 621 habe dann eine grundlegende Reform des Paschakultes stattgefunden: Das Pascha wurde bei der allgemeinen Kultuszentralisation ebenfalls zentralisiert und in den Tempelkult eingeführt als die stärkste Äußerung des Jahwismus, als von fremden Beimischungen absolut reiner, religiöser Brauch, der ausschließlich an Jahwe gebunden, und als wirkungsvollste religiöse Handlung zum Zwecke der Sühne und Verhütung von Elend. Die Gründe, welche besonders für die Verlegung des Pascha nach Jerusalem bestimmend gewesen seien, werden im einzelnen dargelegt. Dadurch trete nun aber auch eine Weiterbildung des Paschakultus selbst ein. Das Pascha war nicht auf die größere Gesellschaftsgruppe zugeschnitten, die sich zum Gottesdienst



versammelte, sondern auf eine enge, die Geschlechts- oder Familiengruppe. Darum ergab sich die Aufgabe, dieses Ritual zum Tempeldienst einzurichten. An der Erfüllung dieser Aufgabe wurde jahrhundertlang gearbeitet. Denn das Pascharitual, das im Mischnatraktat *Pesahim* beschrieben ist, entstand als Resultat eines langen und schmerzreichen Prozesses. Vor allem trete jetzt der Charakter der Sühne und Buße dazu. Diese Entwicklung ist im einzelnen an der Hand der Texte (Dt. 16, 1—7; Ez. 45; 2. Chro. 35, 17; Buch der Jubiläen c. 49 und *Pesahim*) dargelegt. Dadurch wird es immer mehr verändert. „Das Paschaopfer verwandelte sich, weil losgelöst vom häuslichen Kreise, in eine künstliche, den feiertäglichen Opfern im Tempel angehörige Zeremonie und keine Maßregeln konnten dieser Zeremonie wieder eine lebendige Seele einhauchen“ (S. 253). [171]

**Adam C. Welch**, *On the method of celebrating Passover* (Ztschr. f. at. Wiss. N. F. 4 [1927] 24—29). Stellt ebenfalls die verschiedenen Überlieferungen und Praktiken nach den Texten einander gegenüber u. zw.: Ex. 12, 21—23 (J); 12, 1—13 (P); Dt. 16; 2 Kö. 23, 21—23 (2. Chr. 35, 1—17) = Dt. Das sei zugleich die Geschichte des Festes. Dabei aber sind die einzelnen Festteile nochmals doppelt überliefert: *Pesach* Ex. 12, 1—13 u. 12, 21—28; *Mazoth* Ex. 12, 14—20 u. 13, 8—10; Erstgeburtensopfer: 13, 1—2 u. 13, 11—16. Von diesen parallelen Überlieferungen haben die einen den Ursprung in Israel, die anderen in Juda. Durch Josia ging die Praxis des Nordreiches auf das ganze Reich über. [172]

**H. Junker**, *Prophet und Seher in Israel. Eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine* (Trier 1928). Gehört insofern in die Geschichte der Liturgie, als J. (wesentlich ausgehend von W. O. E. Oesterley, *The sacred Dance* [Cambridge 1923]) die älteste Prophetie Israels, Mirjam, Debora, bes. dann die Prophetenvereine zur Zeit Samuels im Kulte wurzeln läßt. „Die Prophetenvereine sind keine von den großen prophetischen Führern erst zur Unterstützung ihrer Wirksamkeit geschaffenen ‚Schülergemeinschaften‘, sondern wurzeln im Kult“ (S. 26 Anm. 1). „Ausgangspunkt für die Entwicklung des ekstatischen Kultes“ aber ist „der Kulttanz, der von Musik und Gesängen begleitet wurde, eine ursemitische Sitte, die sich bei allen semitischen Stämmen findet“ (S. 99). Verweist dann auf 1. Sam. 10, 5, „wo die Propheteschar von der Opferhöhe (*bāmā*) herabkommt; vor ihnen her ertönen Harfe, Pauke, Flöte und Zither, während sie selbst in prophetischer Begeisterung sind“ (S. 14), dann auf Ex. 15, 20 f. (Moses' Schwester Mirjam, mit der Pauke zur Hand, und alle Frauen mit Pauken hinter ihr her), das Lied der Debōra (Ri. 5) usw. Bringt dann auch im letzten Kap. eine Reihe von Material aus den übrigen semit. Religionen bei, um zu beweisen, daß der „ekstatische Kult der israelit. Prophetenvereine nicht als ein von auswärts in die israelitische Volksreligion eingedrungenes fremdes Element, sondern als eine von alters her in ihr wurzelnde Kultform (zu betrachten ist), die in ihren Äußerungen manche Züge mit fremden gemeinsam hat, ebenso wie der Kult überhaupt. Auch diese Kultform empfing von der die Religion Israels beherrschenden reineren und höheren Gottesidee ihren inneren religiösen Charakter“ (S. 104). Die Arbeit zeigt wiederum, wenn auch das Gesamtergebnis m. E. sehr fraglich ist, daß der Kultus in Israel eine ganz andere Rolle spielte, als man bisher vielfach annahm. [173]

**H. Junker**, *Die Frau im alttestamentlichen ekstatischen Kult* (Theol. u. Gl. 21 [1929] 68—74). Zeigt im Anschluß und als Ergänzung zu der Nr. 173 bespr. Arbeit, daß die Bezeichnung zweier Frauen, Mirjams und Deboras, als „Prophetinnen“ „nichts Ungewöhnliches und nichts Unmögliches für die altisraelit. Zeit bedeutete“ (S. 68), und weist dann im einzelnen nach, daß (entgegen den bisherigen Anschauungen von der Stellung der Frau im israel. Kultus!) „bei den altisraelitischen Kultfeiern sich Frauenchöre in gleicher Weise am kultischen Lied, Spiel und Tanz beteiligten wie die Männer“ (S. 74). Besprochen werden bes. Ex. 32, 6. 17—19 (daß



Frauen sicher daran teilnahmen, ist doch nur eine Annahme!); Ri. 21; 1 Sa. 2; Ps. 68, 26; 2 Chro. 35, 25; Esra 2, 65 u. Neh. 7, 67 u. Ex. 38, 8 u. 1 Sa. 2, 22, wo erwähnt wird, daß Frauen am Tore des Versammlungszeltes „Dienst taten“, die (entgegen der bisherigen Auffassung) „echte Überlieferung über die alten Kultverhältnisse“ seien (S. 70). So ist es „bei dem ekstatischen Charakter, den die Kultfeiern der alten Zeit allgemein hatten, psychologisch sehr begreiflich, daß gerade auch Frauen von der Kultekestase ergriffen wurden und dann auch als ‚Verkünderinnen‘ oder Prophetinnen in der kultfeierenden Gemeinde auftraten“ (S. 74). — Interessant sind dabei auch noch die Ausführungen über die Verwendung des Spiegels bei den Frauen im Kulte, Ex. 38, 8, und bei den Ägyptern (S. 70 ff.). Wahrscheinlich hatte dieser ähnlich wie das Sistrum den Zweck, die ekstatische Erregung des Kulttanzes zu fördern und zu steigern. „Bis in die okkultistischen Experimente der Gegenwart hinein wird der Blick auf glänzende Metallspiegel oder Kristalle, oft in Verbindung mit eintönigen Geräuschen, dazu benutzt, das Medium in den Trancezustand zu versetzen... Ebenso wird noch heute gerade in Ägypten der Spiegel zu mantischen Zwecken benutzt“ (S. 72). Und Ex. 38, 8 opferten nicht alle Frauen ihre Bronzespiegel, sondern nur die dienenden Frauen am Heiligtume! [174]

H. Gunkel, *Einleitung zu den Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*. 1. Hälfte (Göttingen 1928). Bildet die Einleitung zu der neuen (4.) Auflage des Gunkelschen Psalmenkommentars (s. Jb. 7 Nr. 178). Wir werden nach Erscheinen der weiteren Teile darauf zurückkommen. [175]

H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament* (Beih. z. Zschr. f. d. at. Wiss. 49. Gießen 1928). Die Gattungsforschung der Psalmen marschiert! Ausgehend von den histor. und gesetzlichen Teilen des A. T., wo ein Gerichtsverfahren bzw. ein Untersuchungsverfahren „vor der Gottheit“ d. i. im Tempel vorgesehen ist (1 Kö. 8, 31. 32; Deut. 17, 8; Ex. 22, 6 ff.; Nu. 5, 11 ff.; Deut. 21, 1—8), weist er eine Reihe von Psalmen nach, die offenbar bei dieser Gelegenheit von den Angeklagten gegen ihre Feinde gebetet worden sind. Sie haben also ihren genauen „Sitz im Leben“. Auch die Terminologie ist immer dieselbe: von ungerechten Angriffen und Verleumdungen, bisweilen durch Zitierung der Beschuldigungen, Vertrauen auf Jahwes gerechten Entscheid und Freude an seinem Heile. Auffällig ist dabei die Hoffnung, beim Erwachen d. i. also am Morgen Gottes Angesicht und sein Heil zu schauen (Ps. 17, 15; Ps. 4, 9; 139, 17 b). Dazu ist die Rede vom Geprüftwerden in der Nacht (Ps. 17, 3 ff.). „Es ist klar ausgesprochen, daß die Gottesprüfung, der sich der Beschuldigte durch seinen Eid unterwirft, in der Nacht — man versteht unwillkürlich während des Schlafes — erfolgt. Dann aber ist es ganz richtig und natürlich, daß der Abschluß des Ganzen, die Erklärung der Unschuld, in den Augenblick des Erwachens verlegt wird“ (S. 21). Eine Erklärung dieser Erscheinung wird S. 28 f. versucht. Bei einer weiteren Reihe von Liedern ist immer von Krankheit die Rede, welche offensichtlich nach echt alt. Einstellung den Feinden der Anlaß zu allerlei Anschuldigungen wurden. Es ist auch hier erfreulich zu sehen — wenn man auch in der Einzelerklärung bisweilen anderer Meinung sein kann —, wie durch diese Erforschung „des Sitzes im Leben“ so manches Lied sich aufrollt und neue Gesichtspunkte sich ergeben. Behandelt werden Ps. 107, 10 ff.; 142; 31, 1—9; 26; 27; 7; 17 u. 57; dann Ps. 4; 5; 139; 27, 1—7 und von „Krankheitspsalmen“: Ps. 41, 5 ff.; 69; 35; 31, 10—25 und bes. der Fluchpsalm 109, wo die V. 7—19 mit anderen Erklärern ebenfalls als Zitat der Worte der Widersacher des Betenden gegen ihn aufgefaßt werden. [176]

E. Lohmeyer, *L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif* (Rev. d'hist. et de philos. relig. 7 [1927] 316—329; jetzt auch Zschr. f. systemat. Theol. 1927, 232 ff.). Von Jes. 43, 9 f. an gehören zum „Martyrer“ 3 grundlegende Elemente: das Leid, die Zeugenschaft und die gottfeindliche Welt, in der

der „M.“ (das Volk) seine Erwählung (seinen Glauben) zu bewähren hat. Der Bewährung folgt der eschatologische Lohn, zugleich aber steht der M. unter dem besonderen göttl. Schutze und in einer Geschichte, die die Gottfeindlichkeit der Welt und die göttliche Erwählung des Volkes (der Kirche), dem der Martyrer angehört, enthüllt. [177]

S. Zarb OP, *De Iudaeorum προσευχή in Act. XVI 13; 16* (Angelicum 5 [1928] 91—108). Aus mehreren ägypt. Inschriften, von denen die älteste aus der Zeit Ptolemaios' III. (247—221) stammt, aus einer Inschrift von Delos, aus 2 Papyrusdokumenten, aus Philon und Josephus Flavius geht hervor, daß *προσευχή* eine Gebetsstätte, ein Oratorium bezeichnet; in dieser Bedeutung ging das Wort auch in die latein. Sprache über, vgl. Juvenalis, *Sat.* III v. 296. Speziell ist es ein Oratorium, wo die Juden sich zum Gebete versammeln. Die *προσευχή* in Philippi befand sich am Flusse; denn die Juden pflegten am Wasser ihre Gebete zu verrichten; vgl. Judith 12, 7 f.; Ps. 136; Ezech. 1, 1, 3; Dan. 12, 5 f. Tertullian, *ad Nat.* I 13 erwähnt die *orationes litorales* der Juden. In der Regel war die *προσευχή* ein von einer Mauer umschlossener freier Platz, so daß die Juden die Augen zum Himmel erheben konnten (daher ihnen von heidn. Schriftstellern *οὐρανολατρεία* zugeschrieben wurde); manchmal diente dazu ein Garten, vgl. den Papyrus von Arsinoë, wo die am Flusse gelegene *προσευχή* *ἱερὰ παράδεισος* genannt wird. Was das Verhältnis der *προσευχή* zur *συναγωγή* betrifft, so meint Z., daß der ursprüngliche Name *προσευχή* im 1. christl. Jh. allmählich durch *συναγωγή* verdrängt wurde. Die *προσευχαι* entstanden während des Exils (vgl. Ps. 136) und waren anfangs wohl nur Stätten des Gebetes; später, wahrscheinlich auf Grund von 2 Esdr. 8 (öffentl. Verlesung des Gesetzes) bildete sich die Sitte, den versammelten Juden das Gesetz vorzulesen und zu erklären; das bedingte eine bauliche Umänderung der *προσευχή*, nämlich eine Erweiterung, um Platz zu schaffen für die ganze Gemeinde und Bedachung zum Schutz gegen die Ungunst der Witterung. In Philippi gab es nur wenige Juden, die deshalb nur einen ganz primitiven Gebetsort hatten; zahlreicher war die Judenschaft in Thessalonich und Beroea vertreten, darum finden wir dort eigentliche Synagogen. H. H. [178]

S. Zarb OP, *De Synagorum origine* (ebda 259—272). Kommt auch zu dem Resultat, daß in der Bedeutung «synagoge» = Ort der Zusammenkunft sich dieser Terminus nicht in der vorchristl. Zeit findet, „sed talia aedificia alio nomine, *προσευχή* scilicet designata fuisse . . .“ Aber „hoc prae oculis habito, institutio synagorum sub nomine *προσευχή* iam invenitur saeculo III ante Chr. in Aegypto . . . Restat ergo, ut probetur aedificia synagalia fuisse iam ante saec. III (p. 271 s.). Die Einrichtung selbst dürfte nicht auf Ägypten zurückgehen, sondern auf das Exil, wo die Juden eben den Tempel entbehren mußten (p. 272). Siehe ferner: S. Zarb OP, *De membris Synagogae* (ebda 407—423). [179]

K. Gallig, *Archäologischer Jahresbericht. IV. Die Synagogen* (Zschr. d. Deutschen Pal.-Ver. 50 [1927] 310—315). Gibt einen guten Überblick über die bisherigen paläst. Synagogenfunde (23 an der Zahl). Die grundlegende Untersuchung der Synagogenreste hat zweierlei herausgestellt: 1. daß der Typus der Synagoge aus der hellenist. Zeit stammt und in Zusammenhang mit dem Privathaus und dem Stadthaus steht; 2. daß die Bauglieder der Synagogenruinen ihre Parallele in syr. Bauten der röm. Kaiserzeit haben und daher im 2. und 3. nachchristl. Jh. erbaut sind. Gegen diese Datierung hat sich bes. P. Orfali gewandt, nach dem die Synagoge von Karphanaum bereits aus der Zeit Jesu stamme. Aber „positiv vermag Orfali nicht zu beweisen, daß die Synagogenruine (scil. von Karphanaum) aus der Zeit Jesu (Luc. 7, 5) stamme“ (S. 311). „Der galiläische Synagogentypus ist ein dreitüriges Landhaus mit einer dreiseitigen Kolonnade (stoa), über der sich eine Empore (mit kleineren) Säulen befindet, die durch eine Treppe (Treppenhaus) zugänglich gemacht wird. Die viel verhandelte Frage, ob diese Empore für Frauen bestimmt sei, scheint mir durch Philo, *De vita contemplativa* § 3 (διπλοῖς ἐστὶν περίβολος, ὁ μὲν εἰς

ἀνδρῶνα, ὁ δὲ εἰς γυναικωνίτιν ἀποκριθεὶς) entschieden“ (S. 312). Besonders ist noch hervorzuheben: „Außer ein- bis dreistufigen Sitzreihen an den 3 Wänden gab es besondere Ehrensessel (προκαθεδρία), von denen in Hammata und Chorazin je einer (der des Lektors?) gefunden worden ist“ (S. 312; dies wäre bei Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Antike* [s. Nr. 197] S. 5 nachzutragen!). Für Kaphernaum ist auf ein wichtiges Friesstück zu verweisen. Auf diesem befindet sich eine merkwürdige Darstellung eines tempelähnlichen Gebäudes auf Rädern (Abb. bei Kohl-Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa* [1916] Abb. 68 und 52). „Man hat dazu an den Prozessionswagen der ephesischen Artemis (auf Münzen) erinnert. Näher liegt die Vermutung, daß es sich um einen fahrbaren Thoraschrein handelt. Das kann, wie ich glaube, auch aus Tos. IV 21 und Taan. II 1 bewiesen werden. In Tos. IV 21 heißt es: und wenn man die Lade niedersetzt, so steht sie wie mit der Vorderseite gegen das Volk, mit der Rückseite gegen das 'Heilige'... Aus Tos. IV 21 folgt zunächst also die Bewegbarkeit des Schreins im Kultus. In Taan. II 1 wird nun gesagt, daß man beim Fasten die Lade auf den Marktplatz hinausbrachte. Was liegt näher, als daß dieses Hinausbringen mit einem Wagen geschah, wodurch eine Verunzierung des Schreins durch Tragstangen wie eine Beschädigung am besten verhindert wurde“ (S. 313). Vgl. die Prozession mit der Lade (Ps. 24; Ps. 132 usw.). — Zur Synagoge von Chorazin vgl. auch A. Alt im Palästinajahrh. 1927, 44, der ebenfalls auf das erste Beispiel einer *cathedra* in altpalästin. Synagogen hier hinweist. [180]

*Entwicklungsstufen der jüdischen Religion* (Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin. 1. Jahrg. [1925—1926]. Gießen 1927). Enthält neben anderen gelungenen Übersichten über die Entwicklung der jüd. Religion von Esra über die hellenistisch-röm. Zeit zum Talmud bis auf Maimonides den für die Geschichte der jüd. Frömmigkeit wichtigen Vortrag von Leo Bäck, *Ursprung u. Anfänge der jüdischen Mystik* (91—103). Die jüd. Mystik ist unter dem Namen «Kabbala» bekannt. Dieses Wort bedeutet wohl anfänglich „Belehrung“, „belehrende Rede“ und bezeichnet im talmud. Schrifttum die Bücher der Propheten und die Hagiographen zum Unterschied von dem Pentateuch. „Erst in der nachtalmudischen, der sog. gaonäischen Zeit wird das Wort Kabbala als Benennung der mündlichen Überlieferung, der Tradition gebraucht, und in dieser Bedeutung ist es dann zur besonderen Bezeichnung der Mystik geworden“ (S. 89). Historisch rührt die Bezeichnung daher, daß die Anfänge in die Zeit zurückgehen, in welcher das jüd. Volk Palästinas mehrere Jahrhunderte hindurch bewußt und mit Absicht nichts geschrieben hat, mit Absicht jegliche Bücher außer der Bibel ablehnte und dem «Monotheismus» den «Monobibismus» anfügte. So sind auch die Lehren der Mystik lange hin nur mündlich weitergegeben worden, so daß sie in dem ma. Sinne dieses Wortes „Kabbala“ waren (S. 90 ff.). Dann gibt B. eine gute Charakteristik der Mystik im allgemeinen als „des Versuches, eine unmittelbare, im Menschen angelegte Verbindung zwischen ihm, dem vergänglichen Menschen, und dem Seienden, dem Ewigen und Unendlichen herzustellen, den Menschen aus seiner Vergänglichkeit heraus in das Seiende eingehen zu lassen“. „Das Kennzeichnende ist..., daß die Distanz zwischen Gott und Mensch ganz überwunden werden kann“ (S. 94). Eigenart der jüd. Mystik sei es geblieben, daß dabei „die Persönlichkeit des Menschen mit allem, was von ihm als seine Pflicht gefordert wird, festgehalten worden ist. Die jüd. Mystik ist nie Erlösung vom Willen, Erlösung vom Ich, sondern im Gegenteil Lehre von der stärksten Aktivität, von der Schöpferkraft des Menschen, der das Gebot mit ganzem Herzen erfüllt... Darum ist die j. M. auch nicht pantheistisch. Der strenge Theismus des Glaubens an den einen persönl. Gott... steht fest“ (S. 96 f.). „Sodann ist Mystik in diesem Sinne auf dem Boden des Judentums zunächst etwas Fremdes“ (S. 98). „Das Eigentümliche der prophetischen Religion, in der das Judentum sich gebildet hat,



ist ihr ethischer Charakter... Die Wege zu Gott sind die der guten Tat. Hierin liegt die Stärke der prophet. Religion, aber hiermit ist auch gegeben..., daß diese Erde ihr Bezirk wird. Die Religion hält den Menschen zunächst auf der Erde fest; diese Erde wird zur Welt, zu der Welt, die das Gebiet der Frömmigkeit ist" (S. 95). So ist das myst. Streben denn auch „nur auf die mannigfach bezeugte Berührung und Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus, mit dieser Mischung griech. und oriental. Religionen und Mythologien, wie sie damals die Umwelt Palästinas beherrschte, zurückzuführen. Die kosmischen Gedanken und Vorstellungen, die von daher an das jüdische Denken herantraten, verlangten ihre Antwort, die Widerlegung oder die Zustimmung, und aus diesem Erfordernis ist diese myst. Richtung im Judentum, so sehr die Voraussetzungen zu ihr in ihm selbst gegeben waren (!), hervorgekommen" (S. 98). Die jüd. Mystik kennt 3 Gebiete der Spekulation: Die Lehre von den Syzygien d. i. von den männlich-weiblichen Prinzipien («Arajot»), „das was vor der Welterschöpfung war" («Maase Bereschit») und das Jenseits, „die Welt des göttlichen Thronens" («Maase Merkaba»). Verf. gibt dann auch einen Einblick in die Stellungnahme der großen Rabbinen zu diesen Lehren, von einer anfänglich freundlichen Aufnahme über die Abkehr besonders von der theosophischen Spekulation bis zur Lehre von der «Schechina» d. i. vom „Wohnen Gottes" in dem Menschen der Thora und in der Stätte der Thora d. i. der Synagoge und dem Lehrhause, und dem «Sefer Jezira» d. i. dem „Buch von der Schöpfung", mit dem Grundgedanken, „daß der Mensch zu dem Geheimnis der Schöpfung gelangen könne: Die Schöpfung ist ein Werk des Schöpfungswortes, dieses ist auf Buchstaben aufgebaut, und diese sind wie die Urzahlen, die Sphären, die Elemente von allem. Wer vermöge seines wahren Glaubens... sie wahrhaft zusammenzufügen und zu ordnen weiß..., der ist kosmisches Wesen geworden... Gott offenbart dem, welcher glaubend zu ihm hingelangt, sein Gesetz, seinen Bund" (S. 103). Hier vollenden sich die Anfänge der Mystik. Was deren fernere reiche Geschichte enthält, hat hier ihren Ursprung. Das Kennzeichnende dieser aber ist, daß der ethische Charakter mehr und mehr betont wird (S. 102 f.).

[181]

*Encyclopedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart* (Verlag Eschkol A.-G. Berlin. Bisher 2 Bände erschienen: Aach bis Akademien und Akademien bis Apostasie). Ist neben der *Jewish Encyklopedia* und der russischen *Jewrejskaja Enziklopedija*, die beide überholt sind, als modernstes jüdisches Nachschlagewerk gedacht und zählt die glänzendsten jüdischen Namen unter ihre Mitarbeiter. Sie ist im ganzen auf 15 Bände nebst einem Indexbände berechnet und soll 40 000 Stichworte umfassen. Dabei sollen neben Einzelartikeln über Begriffe und Termini der jüd. Religion, der jüd. Sittenlehre und des jüd. Rechts, der jüd. Liturgie usw. monographieartig umfassende Darstellungen der jüd. Religion, des jüd. Rechts, der jüd. Sittenlehre, der jüd. Liturgie u. dgl. gegeben werden. Schon die beiden ersten Bände beweisen, daß die Versprechungen voll und ganz eingehalten werden. Sie geben Auskunft über alle einschlägigen bibl. Namen und Fragen: ich erwähne nur die ausführlichen Darstellungen über Adam, Abraham, Amalekiter, Amorriter, Anaqiter, Amarnabriefe, Ägypten, Agada, Aaron und Aaroniden. Dann über innerjüd. Fragen bis herab auf die Achdut Ha-Awoda, d. i. die zionistisch-sozialistische Arbeiterpartei in Palästina, gegründet auf Initiative der jüd. Legionäre im Jahre 1918. Dabei müssen sich in bibelwissenschaftlichen Fragen „die Autoren darauf beschränken, über die Anschauungen der jüd. Tradition in ihren verschiedenen literar. Gestaltungen sowie über die der modernen Wissenschaft nur zu referieren und dem Leser die Gesamtheit der Probleme in objektiver Weise vorzulegen“, wobei der eigene Standpunkt des Autors, sofern er besonders hervortritt, nur als eine „unter anderen Auffassungen der betreffenden Probleme gewertet sein will“. — An liturgisch wertvollen Artikeln werden bereits die einschlägigen jüd. Festtage behandelt: Monat Adar und die wichtigen



Einzelstage, bes. 15. Adar, Monat Ab, dann Abôt = erste Benediktion des Achtzehngebetes; über das Abinu = Gebetesanrede «Vater unser», über Gebrauch des «Amen», über die Geschichte und Formen des «Altars», über Entwicklung und Formen der «Anbetung». Dabei sind reiche Abbildungen und zu den liturg. Texten wie Amen die Melodien in Notenschrift beigegeben. Auch christl.-lit. Fragen sind behandelt, z. B. Abendmahl mit Angabe der ältesten Gebete. — Die Artikel sind vollständig wissenschaftlich fundiert mit reicher Literaturangabe und bieten auch für die Geschichte der Liturgie willkommenen Aufschluß. [182]

**H. Strack u. P. Billerbeck**, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. IV. Band. *Excursus zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments* in 2 Teilen (München 1928). Gerade der 4. Band dieses epochemachenden Kommentarwerks zum N. T., in dem das gesamte einschlägige Material zum N. T. aus Talmud und Midrasch in 3 Bänden zusammengestellt und verarbeitet ist, ist liturgiegeschichtlich von größter Bedeutung. Wir haben hier eine erstklassige Orientierungsmöglichkeit über die behandelten jüd. Einrichtungen zur Zeit Jesu. Schon die Titel der einzelnen Excursus lassen das ersehen: 4. *Das Passahmahl*. 6. *Vom altjüdischen Fasten*. 7. *Das altjüdische Synagogendienst*. 8. *Der altjüdische Synagogengottesdienst*. 10. *Das Schemone-Esre (Achtzehngebet)*. 11. *Die Tephillin (Gebetsriemen)*. 12. *Die Cicijioth (Schaufäden)*. 18. *Der Ps. 110 in der altrabbinischen Literatur*. 24. *Ein altjüdisches Gastmahl*. Dazu kommt noch S. 1213—1278 ein ausführliches Sach- und Personenregister zu Band I—IV und S. 1279—1323 ein Verzeichnis der zitierten Schriftstellen des A. und N. T., welche die umfassende Arbeit gleichzeitig zu einem Nachschlagewerk ersten Ranges machen. [183]

**J. Bergmann**, *Zur Geschichte religiöser Bräuche* (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 71 [1927] 161—171). Ein für die Erklärung mancher liturgischer und christl. Volksgebräuche interessanter Aufsatz. Weist darauf hin, wie im Judentum viele Gebräuche heute einen rein religiösen Gehalt bekommen haben und zu religiösen Symbolen geworden sind, in letzter Linie aber auf allgemeine primitive Gebräuche, besonders zur Abwehr der Dämonen zurückgehen. „Wie sich der Schöpfergeist des Judentums in der reichen Fülle ur-eigener und ewiger Ideen offenbart, so zeigt sich seine hohe Lebenskraft und siegreiche Assimilationsfähigkeit in der Art, wie es das Fremde umgeprägt und das Niedrige in eine höhere Sphäre hinausgehoben, vergeistigt und veredelt hat“ (S. 171). Dasselbe ist ja auch das Gesetz christlich-liturgischer Entwicklung. Im einzelnen werden angeführt: 1. Ein Hochzeitsbrauch der ägypt. Juden: Die Braut wurde bei der Hochzeit mit einem Turban oder Helm bedeckt und bekam ein Schwert in die Hand und führte so den Hochzeitszug an, während der Bräutigam sich nach Weiberart aufputzen ließ und auch die bei der Hochzeit anwesenden Knaben Frauenkleider anlegten. Vielfach überlieferter Brauch der Verkleidung der Brautleute, bes. der Braut, mit dem Zweck, die bes. auf die Braut neidischen Dämonen (vgl. Buch Tobias!) zu täuschen und das Brautpaar usw. vor ihnen zu schützen. Daher wohl auch das Verbot der Verkleidung bei Festen im A. T. (Deut. 22, 5). — Dann 2. Gebrauch von Kerze und Fackel bes. bei Geburt, Hochzeit und Tod in der jüd. Liturgie! Gehen sicher auf dieselbe Vorstellung zurück, daß Licht bei diesen besonders gefährdeten Gelegenheiten die Dämonen fernhalten oder verscheuchen solle. „Aber nur noch ganz vereinzelt taucht die Vorstellung auf, daß Licht die Kraft und Bestimmung habe, die Geister abzuwehren. Allein im großen und ganzen ist diese Vorstellung überwunden, und das Licht bei Geburt, Hochzeit und Tod ist aus einem magischen Schutzmittel zu einem stimmungsvollen religiösen Symbol geworden“ (S. 165). — 3. Wachnacht: „Die Nacht galt überall als die Zeit der Geister, und der Schlafende galt als besonders gefährdet. In Venedig stand neben der Wöchnerin eine Dienerin, um sie vom Schlaf abzuhalten und die Hexe von ihr fortzutreiben. Bei den Juden des MA füllten

Freunde des Hauses 'die Wachnacht' vor der Beschneidung eines Knaben mit Torastudien aus, um die Mutter vor Behexung zu schützen. In Jerusalem wachen noch in der Gegenwart, in der Woche nach der Geburt eines Knaben Freunde des Hauses, die jede Nacht im Zimmer der Wöchnerin Tora lernen usw." (S. 166 f.). Vgl. in manchen fränkischen Gegenden noch heute die Sitte der sog. «Totenwache» durch Nachbarn und Verwandte während der Nächte, wo der Tote im Trauerhause liegt! „Die Sitte der 'Wachnacht' finden wir aber auch an einer Stätte, wo von Dämonenglauben keine Rede sein kann und an die Furcht vor bösen Geistern nicht gedacht worden ist. Am Vorabend des Versöhnungstages mußte der Hohepriester die ganze Nacht wach bleiben.“ Auch durfte er nicht viel essen, „weil das Essen den Schlaf bewirkt“! Die Vornehmen in Jerusalem schliefen in der Nacht vor dem Versöhnungstage nicht, damit der Hohepriester Geräusch vernehme und nicht einschlafe. (In der alten Kirche mußten die Katechumenen in der Nacht vor der Taufe unter Gebeten wach bleiben! Can. Hippol. § 111!) Später wurde das Wachen auch vor dem ersten Tage des Wochenfestes und vor dem Hoschanatage eingeführt. „Die Wachnacht“, die vor den Dämonen schützen soll, gehört in das Reich des Zaubers und Aberglaubens, aber sie wird zu einer religiösen Institution, wenn sich die Frauen in ihr durch Gebet und Torastudium für den kommenden heiligen Tag vorbereiten“ (S. 168). Gehen darauf auch unsere Vigilien zurück? —

4. Der Stuhl und Kelch des Elia. Das Erste und Letzte vom Ertrage wird den Göttern oder den Geistern der Fruchtbarkeit geopfert. Zur Zeit von Jes. 65 huldigten die Juden den Schicksalsgöttern Gad und Meni und setzten ihnen Speisen vor und weihten Gaben (65, 11). Im Talmud wird das „Bett des Glücksgottes“ erwähnt: „Es war dies ein Bett, das für einen Geist aufgestellt wurde und auf dem niemand schlief“ (d. i. für den Hausgeist!). Im alten Rom wurde bei der Geburt eines Kindes im Atrium für Pilumnus und Picumnus (welche den Kindern Hilfe gegen Krankheit bringen!) ein *lectus* errichtet d. h. ein Mahl bereitet. Diese Sitten wurden vom Judentum bekämpft, „aber in einer anderen geläuterten und dem jüd. Geist entsprechenden Form angenommen: Im Gegensatz zum 'Bett des Glücksgottes'... und auch im Gegensatz zu dem Mahle, das in der Nacht vor der Beschneidung dem Schutzgott des Knaben bereitet wurde, entstand im Judentum die Sitte, daß bei dem Beschneidungsakte, der im Hause oder Gotteshause stattfand, 'der Stuhl des Elia' hingestellt wurde“ (S. 169). In manchen Gemeinden brennt über diesem im Gotteshause eine ewige Lampe wie vor der hl. Lade. Später polemisierte man dagegen, daß nicht Elia selbst erscheine, sondern der Stuhl „solle an den Propheten erinnern, der für die Beschneidung geeifert habe“. Ferner am Sederabend des Passahfestes wird der „Kelch des Elia“ auf den Tisch gestellt. So legte in Rom der Hausherr bei den gemeinsamen Mahlzeiten vor dem Sitze des *Lar familiaris* auf ein Schüsselchen dem Hausgott seinen Anteil hin. Dann die Sitte, in der Nacht zum 6. I. etwas von den Überresten für die geisterhaften Wesen der Nacht, für die Frau Berchta und die Engel hinzustellen. Anderswo läßt man durch einen Krug Wasser und einen Brotlaib die 3 Könige zu Gaste usw. „So wurde überall von den Speisen und Getränken des Festmahls den Engeln und guten Geistern gespendet. Im Judentum dagegen wurde es Brauch, daß am Sederabend ein Kelch gefüllt und für den Propheten Elia hingestellt wird“ (S. 170); vgl. übrigens jetzt die *Cathedra* im Totenkult! — Interessant ist auch noch der Hinweis, daß man böse Geister durch Lärmen verscheucht: „das Läuten der Glocken beim Leichenbegängnisse, durch Trommelschlag bei der Hochzeit und durch das Zerbrechen von Gefäßen am 'Polterabend' vor der Hochzeit (daher der Name 'Polterabend')“. Die letzte Sitte findet sich auch im Judentum: Zerbrechen des Glases bei der Hochzeit! Später wird es aber wieder dahin gedeutet, daß es gelte, die Freude der Fröhlichen zu mäßigen und an die Zerstörung Jerusalems zu erinnern“ (S. 166). — Vgl. dazu auch Lauterbach, *The ceremony of Breaking a Glass at Weddings* (Hebrew Union College Annual 2 [1925]; mir nicht zugänglich). [184

## Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel OSB.

## I. Allgemeines.

**Alfr. Wikenhauser**, *Die Christusmystik des hl. Paulus* (Bibl. Zeitfr. hg. v. Heinisch-Maier 12. F. Heft 8—10. Münster i. W. 1928). Es ist sehr zu begrüßen, daß nach verschiedenen protestant. Darstellungen der paulinischen Mystik auch von kathol. Seite eine klare und gründliche Studie über dieses auch und gerade für die Liturgie so wichtige Gebiet erscheint. Wegen des engen Zusammenhangs mit der Mysterienauffassung der Sakramente und speziell der Messe gab ich oben S. 167 ff. eine genaue Übersicht über die 3 ersten Kap. des Buches. Das 4. *Die Eigenart der paulinischen Christusmystik* vergleicht die p. M. mit der hellenistischen, von der sie sich in wesentlichen Punkten unterscheidet, die W. kurz folgendermaßen zusammenfaßt: Paulus hat den geistigen, überweltlichen Monotheismus, die hellenist. Mystik ist pantheistisch oder pantheisierend; die Eschatologie fehlt im Hellenismus; P. hat Christusmystik, d. h. er weiß sich einer Persönlichkeit, die als Mensch lebte und durch das Leiden hindurch zur pneumatischen Seinsweise bei Gott gelangte, mystisch verbunden, während die Mystik seiner Zeit Unendlichkeitsmystik ist. Das wird im einzelnen gut ausgeführt, wenn auch zuweilen im Interesse der Gegenüberstellung die Linien etwas zu scharf gezogen scheinen. — Nicht ganz befriedigend ist die Erklärung des „Seins bei Christus“ nach dem Tode gegenüber dem „Sein in Christus“ in diesem Leben. Jenes erschöpft sich doch nicht in einem „räumlich vorgestellten Weilen beim Herrn“: „Die mystische Gemeinschaft hat nun dem persönlichen Zusammensein Platz gemacht“ (S. 117 f.). Wenn schon auf Erden II Kor. 3, 18 gilt (wo freilich das Schauen nicht durch den Zusatz S. 127 „im Evangelium“ und das Verwandeltwerden nicht durch die Beschränkung auf das „Ethisch-Religiöse“ S. 129 umgedeutet werden darf), so gilt es erst recht in der Fülle des Himmels. — S. 112 f. eine gute Bemerkung über die Verwendung antiker Mysterienideen durch die ersten christlichen Missionare. [185]

**Jos. Felten**, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*. 2 Bde (Regensburg 1925). Das Werk bringt in knapper Fassung das politische und soziale Bild, Geistes- und Religionsgeschichte der jüd. und heidn. Welt zur Zeit Christi und der Apostel. Der für eine derartige Materialfülle immerhin geringe Umfang der beiden Bände (zusammen knapp 1300 Seiten) schließt natürlich eine erschöpfende Darstellung im einzelnen aus. Aber man erhält einen guten Überblick, das Verständnis des Laien für den zeitgeschichtlichen Hintergrund der hl. Schriften wird wesentlich erleichtert, und auch dem mit Zeit und Stoff Vertrauten wird das Buch mit seiner klaren, übersichtlichen Anordnung und den zahlreichen Hinweisen auf die Fachliteratur als Nachschlagewerk gute Dienste tun. Dem Liturgiehistoriker werden die Angaben über jüd. Gottesdienst und heidn. Götterkult und Mysterienwesen in neutest. Zeit nicht unwillkommen sein. Man bedauert nur, daß die Darstellung der heidnischen geistigen und religiösen Welt doch allzu knapp abgetan wird. Aem. L. [186]

**Erik Peterson**, *Urchristentum und Mandäismus* (Zschr. f. nt. Wiss. 27 [1928] 55—98). Die Mandäerfrage muß von der Sektengeschichte Babyloniens aus aufgerollt werden. Es ergibt sich daraus, daß die Sekte im 8. Jh. entstanden ist. Die Polemik der Mandäer gegen Christus und die Christen kann die Tatsache nicht verdecken, daß sie von dem Christentum ebenso abhängig sind wie z. B. von den Jazuqäern und anderen Sekten Südbabyloniens. Die Identifizierung der Mandäer und Johannesjünger ist nicht haltbar. — Im einzelnen hebe ich aus dem inhaltsreichen Aufsätze Folgendes heraus: S. 69 f. über das schwarze Mönchskleid. Im Orient unterscheiden sich Sekten und Religionen nach der Kleidung. Die Mandäer



trugen weiß. S. 70 f.: Die Szijāmija d. h. Fester unter den Kainawija (Zweig der Bardesaniten) haben eine Mischung von Öl und Wasser im Totensakrament; ebenso die Markosier bei Iren. I 21, 5. S. 72: Die Szijāmija und Jazuqäer sind 2 alte Taufsekten, die sich im Kult nicht von den Mandäern unterscheiden. S. 80: Die Kultformel der Markosier Iren. I 21, 3 wird durch die Lehre der Jazuqäer beleuchtet. Der das Kreuz auf der Schulter tragende Jesus ist Bild des mit den Gnostikern in das Pleroma eingehenden Christus; deshalb bei den Jazuqäern die Kulthandlung, *baresma*-zweige in Kreuzform auf der Schulter zu tragen als Nachahmung jenes Mysteriums, daß der Urmensch Jesus die Gnostiker in das Pleroma trägt. S. 82 ff.: Bei dem nationalpers. Zweig der Gnostiker (Bardesaniten und Manichäer) starkes Weiterleben altertümlicher Valentinianischer Ideen und Kultbräuche. Die Manichäer scheuten i. a. (unter pers. Einfluß) das Baden. Wenn die Mazdakiten in Innerpersien Badeanstalten, wenn Bardesaniten und mazdakitische Sekten Südbabyloniens Baden in Flüssen kennen, liegt fremder Einfluß vor (vielleicht von aram. Stämmen Südbabyloniens). — Die mand. auf die Jazuqäer zurückgehende relig. Terminologie sowie die Kultgebräuche (Taufe und Totensakrament) und die aram. Kultsprache führen auf die Nachrichten des Iren. über die Markosier zurück. Vielleicht war eine jüdische Namensgnosis (*Ἰάω*) in Verbindung mit Waschungen schon der vorchristl. Zeit bekannt; Jesus wurde erst nachträglich in diese Gnosis hineinbezogen. „Die Fragestellung Mandäismus und Urchristentum ist falsch . . . aber die Frage nach dem Verhältnis des Urchristentums zu einer jüdischen Gnosis des Gottesnamens und zu älteren Taufsekten bleibt bestehen“ (S. 84). — Der *Nachtrag* behandelt die Nachrichten des Albīrūnī über die Šabier von Wāsiṭ. Danach waren die Šabier Juden, die nach dem Exil nicht nach Jerusalem zurückkehrten und religiöse Riten aus dem Parsismus übernahmen. Die *Ἰάω*-Gnosis dieser Sekten würde dann als Überrest einer vorchristlichen, jüdisch-persischen Gnosis verständlich werden, während die Kreuzesgnosis (*baresma*-zweige in Kreuzesform) eine spätere Stufe der Entwicklung darstellte. — Beim Beten wenden sich die Šabier nach dem Nordpol (am Himmell!). Vgl. *Ginza* XII 7. — Vgl. Jb. 7 Nr. 215—7. [187]

## II. Gebete.

**J. Schrijnen**, *Geef ons heden ons daagelijksch brood* (Studia Catholica 4 [1928] 106—123). Während im 1. christl. Jh. die Erwartung der Parusie vorherrschte und im 2. Jh. die Kirche gegen Heidentum, Gnosis und Montanismus um ihren Bestand kämpfte, hatte sie sich im 3. bereits einen festen Platz erobert. Die Eucharistie wurde das tägliche Brot der Gläubigen. Ursprünglich war die Eucharistiefeyer, die in Privathäusern stattfand, mit dem Liebesmahl (Agape) verbunden; Männer und Frauen saßen am gleichen Tisch. Die Gebete der *Didache*, die als Gebete vor und nach der Kommunion anzusehen sind, haben Gemeinschaftscharakter. Dieser kam auch zum Ausdruck durch die *Fractio panis*, obwohl diese auch den Opfercharakter der Eucharistie veranschaulichen sollte. So erhielt ein alter Volksbrauch mystische Bedeutung; in alter Zeit wurde das Brot nicht zerschnitten, sondern gebrochen; zu diesem Zwecke hatten die Brote in Rom zwei Einschnitte oder Kerben in Kreuzform (*panes decussati*). Es wurde ein großes Brot konsekriert, gebrochen und verteilt (vgl. Ignatius, *Eph.* 20: *ἕνα ἄρτον κλωνίτες*), so daß ein jeder ein nicht allzu kleines Stück erhielt. So verstehen wir, daß Augustinus, *tract. 26 in Io.* sagen kann: *primere dentibus sacramentum corporis et sanguinis Domini*. Erst im 11. Jh. wurden die Partikeln klein *ad imaginem nummorum levissimae formae*. In der sog. Capella Greca des Coemeterium Priscillae ist die *Fractio panis* dargestellt; der Bischof nimmt die liturg. Handlung vor. Allerdings nehmen nicht alle diese Deutung an; nach A. de Waal stellt das Bild das himmlische Festmahl der Seligen dar (siehe „Hochland“ XI 711). Im 3. Jh. ist die Eucharistie das Brot, das die Seele sättigt und stärkt; so spricht Cyprian, *ep. 57* von dem *munimentum dominicae satietatis*; Tertullianus sagt



*de resurr. carnis* 8: *ut et anima Deo saginetur*; *de praescr.* 36: *eucharistia pascit*. Den Ritus der Kommunion beschreiben die Ap. Konst. Alle bei der eucharistischen Feier Anwesenden kommunizierten, den Abwesenden wurde die Kommunion ins Haus gebracht, vgl. Justin, I. *Apol.* 65. Die Hauskommunion erwähnen auch Tertullian, *ad uxorem* II, 5 und Cyprian, *de lapsis* 26. — In der Urzeit fand die eucharist. Feier regelmäßig am Sonntag statt, später wurden die Zusammenkünfte häufiger. Nach dem *Martyrium Polycarpi* wurden außer den Sonntagen auch die Todestage der Martyrer gefeiert; nach Tertullian, *de oratione* 19 waren auch die Stationstage durch das eucharist. Opfer ausgezeichnet; aus *de idololatria* 7: *allegantur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum; semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quoque cotidie corpus eius laceant* darf man auf die tägliche Eucharistiefeier schließen, die sich aus Cyprian, *de orat. dom.* 18: *eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus* mit aller Klarheit ergibt; vgl. auch *ep.* 67 c. 3: *sacerdotes qui sacrificia Dei quotidie celebramus*; ebenso Clemens Al., *Quis dives salvetur* 22: *πῶμα καθ' ἡμέραν ἐνδίδους ἀθανάσιος*. Hieronymus spricht von der tägl. Kommunion *ep.* 48, 15; 71, 6, ebenso Ambrosius und Augustin. So kam es, daß die Brotbitte des Vaters unsers auf die Eucharistie gedeutet wurde (Tertullian, Cyprian, Origenes, Kyrillos Hieros., Augustinus), obwohl dies nicht der *sensus obvius* der Worte ist; so kam es auch, daß das vielumstrittene *ἐπιούσιος* im Sinne von „täglich“ genommen wurde. [S. unten Nr. 209.] H. H. [188]

**Joh. Brinktrine**, *Zur Entstehung und Erklärung des Gloria in excelsis* (Röm. Qu.-schr. 35 [1927] 303—315). Das Gl. ist nach Br. eine Weiterführung des Hosanna, näherhin in der Form Lk. 19, 38; im Engelgesang sind die beiden Glieder umgestellt, und der Gedanke wird durch „auf Erden“ umgebogen; *ἐπὶ γῆς* wird näher erklärt durch *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*; dies und damit die zweiteilige Form ist das Ursprüngliche. Der Engelgesang ist die „Erweiterung eines uralten Messiasliedes“, das sich wohl aus Ps. 117, 25 f. entwickelt hat. — Der 2. Teil des Gl. *laudamus te* usw. geht „auf eine uralte, wohl schon um 150 (Polykarmartyrium) bezeugte liturgische Formel zurück, die wiederkehrt in dem *Σὲ αἰνοῦμεν κτλ.* nach dem Einsetzungsbericht und in dem Beginn der Anaphora in manchen morgenländischen Liturgien“. [Vielleicht müßte hier wie auch zum 1. Teil der Charakter der Akklamation betont werden; vgl. Peterson Jb. 7 Nr. 210. Siehe auch Jb. 1 Nr. 66.] — Im folg. 3. Teil hält Br. die Nennung der Trinität für ursprünglich. — Im 4. Teil stand *Agnus Dei* zuerst wohl hinter *Filius Patris*. Dieser Teil ist „wohl eine der ältesten Litaneien“. — Bei der Behandlung des 5. Teils durch Br. vermißt man bes. den Hinweis auf die Akklamation *Εἰς Θεός*; s. Jb. 7 Nr. 210. (Zu A. 40: *εἰς δόξαν* ist vom Lateiner richtig mit *in gloria* übersetzt; *εἰς* steht hier für *ἐν* und gibt nicht etwa den Zweck an.) — Zur Ergänzung s. die folg. Nr. [189]

**A. K. OSB**, *Die große Doxologie der Kirche* (Bibel und Lit. 2 [1928] 273—79; 320—26). Legt den ursprünglichen Charakter des *Gloria* dar, das zunächst keinen Hymnus im eigentlichen Sinn, sondern eine Reihe antiker Akklamationen darstellt, die formell auch in der hellenist. Welt Parallelen haben. Sie scheinen sich anfangs sämtlich auf den verkörperten Christus bezogen zu haben, wie sowohl die letzte Reihe zeigt: *Quoniam tu solus sanctus* . . ., der die paulinische Kyriosidee zugrunde liegt (wie sie bes. Phil. 2, 9—11 und I Cor. 12, 3 deutlich enthalten), als auch die den Eingangsworten folgenden Rufe: *Laudamus te . . . propter magnam gloriam tuam*. Den zwischen beiden Reihen liegenden Anrufungen Christi wurde die des Vaters hinzugefügt, einerseits aus stilistischen Gründen, andererseits weil man die geordnete Reihe nicht mehr als reine Akklamationen empfand, denen auch in Angleichung an andere Hymnen die Engelakklamation des Evangeliums vorgesetzt wurde. — Die verschiedenen vorkommenden Stilformen werden besprochen, in denen sich die Eigenart sowohl des hellenischen als auch des hier vorherrschenden orientalischen Geistes zu erkennen geben, die beide für die Liturgie von großer Bedeutung sind. [190]

## III. Mysterien; Weihen; Feste.

E. Lohmeyer, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ* (Festgabe für Ad. Deißmann zum 60. Geburtstag 7. XI. 1926 [Tübingen 1927] 218—257). Die Formel *σὺν Χριστῷ* findet sich nur 12mal bei Paulus, und nur in bestimmten Verbalverbindungen. Die Formel „in Christus“ bezieht sich auf dieses Leben; die „mit Christus sein“ auf ein Dasein jenseits aller Zeit. Dazu tritt das Sterben und Wiederaufleben mit Christus in der Taufe, die ein sakramentaler Akt ist. „Sakrament und Eschatologie, beide gegründet auf die ‚Heilstatsachen‘ von Tod, Auferstehung und Leben Christi, bestimmen also das ‚mit Christus sein‘.“ Hinter der Wendung steht eine bestimmte Christologie: Christus ist ein göttliches Wesen, das auf die Erde herabstieg und wieder zu Gott erhöht wurde. Sie findet sich häufig in der Apokalypse, 3, 20 mit Anspielung auf das Abendmahl. L. möchte die Idee auf iranische Gedanken zurückführen, die auf das Spätjudentum gewirkt hätten. Das „Mit-Christus-sein“ bei Paulus „ist abhängig von einer urchristlichen Tradition, deren Elemente in der unter iranischem Einfluß entwickelten Apokalyptik des Spätjudentums vorgebildet sind“. L. übersieht wohl, abgesehen von der Unsicherheit unserer Kenntnisse über den Iran, zu sehr die ungeheure Vertiefung des Gedankens vom Sein mit Christus gegenüber der jüdischen Anschauung (vgl. auch zu Nr. 185). — S. 248 ff. wertvolle Ausführungen über den Zusammenhang der Formel mit der Taufe: Das „Sterben“ des Gläubigen in der Taufe ist nur deshalb möglich, weil diese sich auf die Heilstatsache des Sterbens Christi bezieht. Tod Christi und Tauftod des Christen verhalten sich wie *παράδειγμα* und *ἀνάμνησις*. „Sterben, Begrabenwerden des Gläubigen in der Taufe bezeichnen dann aber nicht nur ein erinnerungsgemäßes Nacherleben jener Heilstatsachen, sondern tragen den vollen Charakter religiöser Wirklichkeit.“ Christus ist in jeder Taufe gegenwärtig, stirbt darin und der Täufling mit ihm. Diese Mystik ist ganz verschieden von der hellenist. Verschmelzung. — Gleiches gilt von der Eucharistie; die Gegenwart des Herrn macht sie zum Sakrament. [191]

Richard de Bary, *The Holy Eucharist in the first Three Centuries* (Church Quarterly Review 103 [1927] 285—297). Enthält nichts Neues, sondern beschränkt sich darauf, die Darlegungen Duchesnes und Cabrols über die Euch. in den 3 ersten Jh. zusammenzufassen! L. G. [192]

St. Bihel OFM, *De septem diaconis* (Act. 6, 1—7) (Antonianum 3 [1928] 129—150). Verteidigt die Ansicht, daß die von den Aposteln erwählten 7 Männer wirkliche Diakone waren, die durch Handauflegung den *ordo sacer* empfangen und geistl. Funktionen ausübten: sie verkündeten das Evangelium (Stephanus Act. 6, 10; Philippus Act. 8, 5 ff.), taufte (Philippus ebda 8, 12—13, 38), dienten beim Tische (mit der Agape ist höchstwahrscheinlich die Feier der Eucharistie verbunden gewesen). Die Siebenzahl der Diakone wurde lange in fast allen Kirchen festgehalten, so in Rom, wo im J. 251 im ganzen 46 Priester, 7 Diakone, 7 Subdiakone und 42 Akolythen waren (vgl. Eusebius, *hist. eccl.* VI 43, 11); für Saragossa bezeugt die Siebenzahl Prudentius, *Peristephanon* 2; das Konzil von Neocaesarea (c. 319) can. 15 schreibt ausdrücklich vor, nicht mehr als 7 Diakone zu weihen. Eingehend widerlegt B. die von Katholiken und Akatholiken vertretene Ansicht, daß die 7 Männer nicht den hierarchischen Grad des Diakonates hatten, sondern ausschließlich für die Verteilung der Almosen und den Tischdienst bestimmt waren; nach Vitranga und H. J. Holtzmann würden sie dem Synagogendiener (*ḥazzan*, *ὁπηρέτης*, vgl. Luk. 4, 20) entsprechen. H. H. [193]

J. Viteau, *L'Institution des Diacones et des Veuves* (Rev. d'hist. ecclés. 22 [1926] 513—537) nach App. 6, 1—10; 8, 4—40; 21, 8. Philologisch genaue Untersuchung u. a. des Sprachgebrauchs von *διακονεῖν*; wegen des Ungewöhnlichen des Ausdrucks *δ. τροπέζαις* („la seule de ce genre que l'on puisse signaler, semble-t-il, dans tout le grec profane et biblique, y compris celui des papyrus“) will V. *τρ.* streichen

[dadurch fällt aber der charakteristische Gegensatz zu *καταλείψαντας τὸν λόγον*, und δ. allein kann alles Mögliche bedeuten; vgl. gleich Vs. 4: *διακονία τοῦ λόγου*. δ. τρ. muß nicht notwendig den materiellen Tischdienst bezeichnen; es kann auch die finanzielle und leitende Obsorge für die Ernährung, das „Ernährungsministerium“, bedeuten, was durch das Weglassen des Artikels bestätigt wird; damit fällt die Argumentation V.s gegen τρ.]. — Aus 6, 1 erschließt V., daß es schon vor den hellenist. Diakonen aramäische gab. Dann müßten aber die Apostel 6, 2 anders argumentieren; die *διακονία καθημερινή* lag bis dahin doch wohl den Aposteln ob und wird jetzt erst eigenen „Dienern“ übergeben, d. h. ein neues eigenes Amt wird geschaffen für eine Sache, die schon bestand. Gerade daraus ergibt sich, daß die Diakone nicht „Tischdiener“ sind, sondern Leiter der Witwenfürsorge. — Von den „Witwen“ sagt V.: „il s'agit d'une institution purement religieuse et spirituelle, chrétienne en un mot, destinée à une catégorie spéciale de veuves, ayant pris la résolution de demeurer dans le veuvage pour un motif purement spirituel et religieux“; diese Witwen erforderten ein eigenes religiöses Amt, die Diakonie. Die aramäischen Witwen sieht V. in den Frauen, die Jesus und den Aposteln dienten; ihnen leisteten die Apostel, dann die *ἑβραῖοι* die Diakonie, bis für die hellenist. Witwen die „Sieben“ eingesetzt wurden [?]. Die Diakone hatten nach V. die religiöse Leitung der Witwen [die Apostel reservieren sich aber 6, 4 den „Dienst“ des Gebetes und des Logos!]; außerdem werden sie Gehilfen der Apostel in der Katechese, beim Brotbrechen, in der Fürsorge. — Der techn. Gebrauch von *διάκονος* findet sich nur bei Paulus, *Phil.* 1, 1; *I Tim.* 3, 8 und 12. [194]

P. Hendrix, *La fête de l'Épiphanie* (Annales d'histoire du Christianisme. Extrait du Congrès d'hist. du Christ., Jubilé Alfred Loisy. II [1928] 213—228). Behandelt bes. die Beziehung des Epiphaniestes zur Epiphanie der orient. und griech. Antike, die ja für die Terminologie und Ausdrucksweise des christl. Festes sehr wichtig ist (vgl. Jb. 2 Nr. 91). H. stellt dazu ein reiches und wertvolles Material kurz und klar zusammen. Der selbständige Gedankeninhalt des christl. Festes wird aber gegenüber den antiken Parallelen zu wenig berücksichtigt. Auch wird die Bedeutung der Gnosis für die katholische Kirche, die an sich allerdings gerade in der Geschichte des E.-festes erkennbar wird, überschätzt, wenn es S. 225 heißt: „N'oublions pas, que la liturgie dans l'église chrétienne, c'est-à-dire le côté exotérique ou extérieur du 'mystère chrétien' est proprement l'héritage du gnosticisme, ou, plutôt encore, par le gnosticisme, l'héritage des mystères antiques.“ [195]

#### IV. Toten- und Martyrerliturgie.

Hipp. Delehaye SJ, *Refrigerare, refrigerium* (Journ. des Savants, Nov. 1926, 385—390). D. vergleicht einige bei den Ausgrabungen zu S. Sebastiano *ad catacumbas* gefundene Graffiti aus dem Beginn des 4. Jh. (*Petro et Paulo Tomius Caelius refrigerium feci* — *At Paulum et Petrum refrigeraui* — *Dalmatius uotum is promisit refrigerium*) mit profanen Texten der Kaiserzeit und schließt daraus, daß es sich auf beiden Seiten um „Erfrischungen“ handelt, die man in der Nähe eines Grabes oder bei einem Martyrerheiligtum einnahm. Die Gleichheit der Riten und Ausdrücke sei nicht erstaunlich. Die Kirche versuchte aus Herablassung zu den Neubekehrten die Totenmahle der Antike zu verchristlichen (August., *ep.* 29). Aber besonders in Afrika, in Rom und in einigen ital. Kirchen drangen Mißbräuche in diese Mahle ein (Aug., *Confess.* 6, 2; *ep.* 32, 4; Ambros., *De Helia et ieiunio* 17, 62), weshalb sie verboten wurden. D. kritisiert die Erklärung von r., die Grossi Gondi gegeben hat (*Il rito funebre del „Refrigerium“ al sepolcro apostolico dell' Appia* [Dissertazioni della Pontif. Accademia Rom. di Archeologia ser. II t. XIV, 1920, 261—277] und *Il „Refrigerium“ celebrato in onore dei SS. apostoli Pietro e Paolo nel sec. IV „ad Catacumbas“* [Röm. Qu.-schr. 29 (1915) 221—249]), der nach D. zu sehr den funerären Charakter des Ritus hervorhebt. Andererseits



bekämpft D. auch die Erklärung Audollents : „rafraîchir la mémoire, le souvenir“, die dieser in der 1906 zu Feltre gefundenen Inschrift *at memoriam Hostilii Flaminii refriger[are] s. . . deueb[unt]* findet (*Refrigerare* in: *Philologie et linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet* [Paris 1909] 593—599 und wiederum „*Refrigerare*“ in *Strena Buliciana* [Zagreb/Split 1924] 283—286), wobei er aber die Präposition *ad* ausläßt. *Memoria* bedeutet hier nicht die Erinnerung, sondern das Grabmal des Flamininus. L. G. [196

**Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike** (Liturgiegesch. Forsch. hg. von Dölger-Mohlberg-Rücker Heft 9. Münster i. W. 1927). Die tüchtige und sauber gearbeitete Untersuchung ist wieder ein Schulbeispiel dafür, daß manche altchristl. Einrichtungen ohne Hinzuziehung der antiken Kultur- und Religionsgeschichte nicht erklärt werden können. Die steinernen Sessel in altchristl. Grabanlagen finden ihre wahre Deutung in dem antiken Totenkult. Kap. I behandelt *Sitzen und Liegen, Stuhl und Bett in der Antike*, wobei auch die entsprechenden Haltungen im Kulte zur Sprache kommen. II *Der Leidtragende auf der Cathedra*: Man sitzt bei der Leiche, am Grab (auch auf eigenen Sitzen), beim Totenmahl, u. zw. zum Ausdruck der Trauer oder auch zur Unterhaltung mit dem Toten. Für die Liturgiegesch. weise ich speziell hin auf S. 15, wo die *memoria* des Toten außer in der *cella* in dem jährlichen Totenmahl besteht. Ferner auf S. 19 f. das Sitzen in den Isismysterien. S. 21: Sitzen nach dem Gebete; dazu S. 33: Tertullian verwirft es gegen Hermas; ferner S. 41 A. 101 Sitzen als Bußritus. — III *Der Tote auf der Cathedra*. Beim Jahrgedächtnis des kretischen toten Zeus wird ihm ein Thron aufgestellt (*θρόνωσις*). Die *θρόνωσις* in den Korybantenmysterien bedeutet die Vergöttlichung des Mysteren. Keilschriften aus Assurbanipals Bibliothek sprechen vom Sitzen der Totengeister neben den Sesseln der Götter. Nach Hesychios bedeutet *καθέδρα* das Adonisopfer, was Kl. nach dem babylon. Text so erklären will, daß für den toten Adonis ein Sessel aufgestellt wird. Bei Hesych. steht auch: *καθέδραι* πενθους ἡμέραι ἐπὶ τετελευτηκόσι. Dies erklärt Kl. nach dem 5. Bekkerschen Lexikon: *καθέδραι* ὑποδοχαὶ ἀνθρώπων τῇ τριακοστῇ γὰρ ἡμέρᾳ τὸ ἀποθανόντος οἱ προσήκοιτες ἅπαντες καὶ ἀγαθοὶ συνελθόντες κοινῇ εἰδείπουν ἐπὶ τῷ ἀποθανόντι. καὶ τοῦτο καθέδρα ἐκαλεῖτο. ἦσαν δὲ καθέδραι τέσσαρες. Auch dies deutet Kl. so, daß die Feier den Namen hat von dem für den Toten hingestellten Sessel. Dieser Deutung widerspricht allerdings, wie Kl. sagt, das Lexikon des Photios: „*καθέδρα*: am ersten Tage des Verstorbenen kamen die Verwandten zusammen und speisten gemeinsam zum Gedächtnis des Verstorbenen; dies hieß aber *καθέδρα*, weil man sitzend speiste und das Übliche erfüllte.“ Photios leitet also den Namen von dem Sitzen der lebenden Mahlgenossen ab. Kl. lehnt diese Erklärung als unrichtig ab. Mir scheint sie zu den andern Texten gut zu passen. Wenn es bei Hesych. heißt: „*καθέδραι* Bewirtungen von Menschen“, so sind doch zunächst die für die Lebenden bestimmten Stühle gemeint; von dem Speisen dieser spricht auch der folgende Text, und es wird eigens hinzugefügt: „Und dies nannte man Kathedra.“ Auch die Vierzahl der Kathedrai deutet doch wohl auf die Benutzung durch die zahlreichen Gäste. Kl. meint, das Sitzen der Hinterbliebenen sei kein Charakteristikum gewesen, das der Totenmahlfeier zur stehenden Bezeichnung habe verhelfen können; in der Zeit vor dem Aufkommen der Liegesitte sei es dafür überhaupt nicht in Betracht gekommen. Das scheint mir nicht durchschlagend. Man denke etwa an unser deutsches Wort „Sitzung“, das zu einer stehenden Bezeichnung für Beratungen u. dgl. geworden ist, wobei man an das Sitzen im eigentlichen Sinne kaum mehr denkt. So konnte auch κ. das ursprünglich sitzend eingenommene Totenmahl bezeichnen, auch in einer Zeit, wo man es auch liegend einnahm, weil κ. zum abgeschliffenen t. t. geworden war. So wenig das Sitzen für die „Sitzung“ charakteristisch ist, so wenig brauchte die κ. für das Totenmahl spezifisch charakteristisch zu sein, wobei natürlich nicht übersehen zu werden braucht, daß das Sitzen



ein Trauergestus ist (nach S. 31 allerdings meist erst in Verbindung mit andern Gebärden). Es scheint mir daher nicht ganz sicher zu sein, daß der Ausdruck  $\kappa$ . von dem Sessel des Toten kommt. Vielmehr scheint mir, daß  $\kappa$ . mehr den Stuhl der Hinterbliebenen,  $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  dagegen den Sessel des Verstorbenen bedeutet, u. zw. als Zeichen seiner Heroisierung. Kl. spricht allerdings S. 57 nur von einem sekundären Mitwirken dieser Idee neben dem viel mächtigeren Speisungsgedanken; jedoch weist er selbst darauf hin, daß diese Idee gerade das Festhalten an der Cathedra begünstigte. Man beachte auch, daß der babylon. Ritus, worauf Kl. selbst S. 58 hinweist, die Sessel der Toten neben denen der Götter aufstellen läßt; ferner daß auf mehreren Monumenten (vgl. bei Kl. S. 60 ff.) den Toten regelrecht geopfert wird, u. zw. von kleinen Adoranten, während sie selber groß auf ihren Thronen sitzen. Auch die Speisung erscheint mehr als ein Opfer zur Verehrung. Daß das Totenmahl als solches nicht der Grund der Stuhlaufstellung sein kann, ergibt sich auch daraus, daß, wie Kl. S. 79 zeigt, in einer sehr großen Denkmälergruppe „jeder Hinweis auf ein Mahl fehlt“, daß hier vielmehr der Tote auf dem Stuhle sitzt mit deutlichen Hinweisen auf die im Leben geübte Beschäftigung. Dies wie auch die Stimmung sanfter Trauer, die über diesen Stelen liegt, ist ein Zeichen der Vermenschlichung der früheren religiösen Auffassung; aber immerhin soll doch der Tote als lebend dargestellt werden, und die Speisung ist hier auf keinen Fall der Grund für den Stuhl. Man müßte daher wohl, etwas abweichend von Kl., sagen, daß der eigentliche Grund für den Stuhl des Toten die Idee seiner Vergöttlichung war; vgl. Tertullian, *de cor.* 10 *Nam et mortuorum est ita coronari, uel quoniam et ipsi idola statim sunt et habitu et cultu consecrationis...* und Augustin, *de civ. dei* 8, 27 *sacra uel sacrificia mortuorum tamquam deorum*. Das Totenmahl ist ein Opfer für die Toten, an dem diese in ihrem Sessel teilnehmen. — S. 58 f. über Altar als Gottessitz, auch in christl. Liturgie. Stele oder Altar als Sitz des Toten. S. 59 A. 62 Altarkuß mit Hinweis auf Dölger, *IXΘΥΣ* II S. 103 A. 1. — IV *Die monumentalen Sessel in heidnischen Grabanlagen* gibt eine Übersicht über den Bestand und dann die Deutung, zu der Ähnliches wie zu II zu sagen wäre. — V *Die monumentalen Sessel in altchristlichen Grabanlagen*. 19 Stück, meist aus dem 3. Jh., werden beschrieben. Zu ihrer Deutung gibt Kl. eine wertvolle kurze Übersicht über die altchristl. sepulkralen Gebräuche, immer mit Hinweisen auf die entsprechenden antiken Riten. Bes. behandelt er das Totenmahl, aus dem er auch die christl. Sessel erklärt. Mit Recht weist er darauf hin, daß an eine praktische Verwendung der Sessel bei mehreren Exemplaren wegen ihrer geringen Sitzweite oder Unbequemlichkeit nicht gedacht werden kann. Er hätte vielleicht auch bemerken können, daß in den christl. Grabanlagen bisher keine Kline gefunden worden ist, obwohl auf Bildern liegende Figuren vorkommen. Ist das nicht vielleicht auch ein Hinweis darauf, daß das Totenmahl doch nicht das ausschlaggebende Motiv für die Totensessel war? Kl. schränkt dieses Motiv nachher in anderer Richtung ein, insofern er für einige Sessel die Benutzung durch Lebende annimmt. Der Beweis aus dem Wandgemälde in S. Pietro e Marcellino scheint mir jedoch nicht durchschlagend. Die beiden Männer wenden sich nicht an die sitzenden Frauen, sondern strecken ihre Hände zu dem Tische mit den Speisen aus. Die symbolischen Namen *Agape* und *Irene* zeigen, daß die beiden Frauen Allegorien sind, u. zw. der himmlischen Güter (vgl. die Grabaufschriften *in agape*, *in pace*). Sie beweisen also nicht, daß „lebende Teilnehmerinnen an dem in den Katakomben gehaltenen Totenmahl auf einem am Ende des Sigma aufgestellten Sessel Platz nehmen“. Auf die oft befremdende Stellung der Steinsessel (d. h. wenn man das Totenmahl als ihren Seinsgrund ansieht) weist Kl. S. 149 hin. Man wird vielleicht den gemeinsamen Grundgedanken auch hier wie in der Antike in der nunmehr aber verchristlichten Idee der Erhöhung des Verstorbenen zu erblicken haben. Es würde dies gut zu der bes. seit Irenaios die Vergöttlichung

des Christen durch die Einheit mit Christus betonenden altchristl. Theologie passen. Vgl. *adu. haer.* III 19, 1. Damit ist die Benutzung der Sessel beim Totenmahle natürlich nicht ausgeschlossen. Auch der Gedanke, daß der Martyrer das Mahl heiligt, schließt sich gut an. Mit Recht hebt Kl. hervor, daß der Verstorbene beim Mahle gegenwärtig ist. Das ist sehr wichtig für den liturg. Martyrerkult und überhaupt für den liturg. Heiligenkult; vgl. Jb. 2 S. 18 ff. und oben S. 211 f. Die bei mehreren Cathedrae befindlichen Steinbänke sind für die lebenden Teilnehmer an dem Totenmahl bestimmt, die so in *communio* mit dem auf der Cathedra unsichtbar und verklärt gegenwärtigen Verstorbenen treten. Daß dieser als Erhöhter sie selbst und das Mahl segnet, ergibt sich leicht aus dem ganzen Gedankenkreis, als dessen Mittelpunkt ich also die Idee der Erhöhung des Toten betrachten möchte, die durch das Thronen ausgedrückt wird. Wie diese Idee noch heute nachwirkt, zeigt Kl. S. 145 f.; jedoch muß m. E. die Totenspeisung zunächst davon getrennt werden, wenn sie sich auch mit der Inthronisation verbinden kann. Zu der Idee des gemeinsamen Speisens verweise ich noch auf die schöne Erzählung bei Palladius, *Hist. Lausiaca* c. 139 (PL 73, 1206) von der gottgeweihten Jungfrau, die der Martyrer Colluthus am Tage vor ihrem Tode einlud: *ueni ergo et prande nobiscum in martyrio*. Die Jungfrau ging mit Speisen dorthin und zur Non setzte sie sich und betete zu dem Martyrer: *Benedic cibos meos, Colluthe sancte* . . . Dann aß sie und betete wieder und starb in der gleichen Nacht. Der heilige Martyrer ist also bei dem Mahle zugegen und speist mit, wobei er die Speisen segnet. Er präsidiert also unsichtbar, was man sich durch einen Sessel ausgedrückt denken könnte, während die Jungfrau als Gast einfach sitzt. — VI *Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar*. Während man früher an einen bloßen Ersatz der am 22. II. gefeierten *Cara cognatio* durch P. St. dachte, hat wohl F. Schneider [s. Jb. 2 Nr. 108] zuerst behauptet, das Fest sei aus der zum Gedächtnis des hl. Petrus gefeierten *Cathedra* = Sesselmahl hervorgegangen. Kl. gibt einen Überblick über die Geschichte des Festes und den Wandel in seiner Bewertung: „In Rom ist es um 450, vielleicht aber schon 150 Jahre früher, das Jahrgedächtnis der römischen Stuhlbesteigung des Apostels. In Gallien hingegen bedeutet der Tag im 7. Jahrhundert eine Erinnerungsfeier an die Berufung des Petrus zum Schlüsselträger und Fundament der Kirche; diese Bewertung dringt im 9. Jahrhundert auch nach Rom. Die jüngste Festauffassung endlich, die schon um 600 auftaucht, aber erst Jahrhunderte später langsam durchdringt, sieht im Cathedrafeste wieder das Anniversarium einer lokalen Stuhlbesteigung des Apostels“ (S. 171 f.). Den 4. und ältesten Festgedanken findet Kl. darin, daß der 22. II. ursprünglich eine Totenmahlfeyer zum Gedächtnis der Apostel Petrus und Paulus gewesen sein könnte. Der Umstand, daß *cathedra* auch das apostolisch-bischöfl. Amt bedeutete, war der Anknüpfungspunkt für die allmähliche Umwertung der Feier des 22. II., die nun für Paulus keinen Platz mehr hatte. „Aus der Totenmahlfeyer wurde — vielleicht schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts — ein Gedächtnistag der Besteigung des bischöflichen Stuhles zu Rom durch Petrus“ (S. 183). Kl. selbst bezeichnet diese Erklärung als eine Hypothese von hoher Wahrscheinlichkeit. Außer der genannten Doppelbedeutung von c. habe die wachsende Schätzung des *natalis* der röm. Bischöfe die Wandlung hervorbringen können. — Für den trotzdem überraschenden Wandel hätte Kl. m. E. noch eher auf den Kampf hinweisen können, den die kirchl. Autorität im 4. Jh. gegen das Totenmahl führte. Ohne eine gewisse gewaltsame Umbiegung kann man sich den von Kl. beschriebenen Umschwung (wenn er anzunehmen ist) wohl kaum denken. Dann könnte auch das ursprünglich etwas ganz anderes bedeutende Wort c. den Anlaß dazu abgegeben haben, die Kathedra Petri zu feiern. Mit dieser Annahme würde sich auch unsere oben ausgesprochene Ansicht gut vertragen, daß nämlich die Bezeichnung c. nicht von dem Sessel des Toten, sondern zunächst von den Stühlen der Totenmahlteilnehmer her stammt. Man hätte

also, um das Totenmahl zu Ehren der Apostel zu verdrängen, im Anschluß an das Wort c. das Fest der bischöfl. c. nun Petri allein eingesetzt. Natürlich geht auch diese Erklärung über den Wert einer Hypothese nicht hinaus; sie könnte aber den Übergang zu dem völlig verschiedenen Festobjekt einigermaßen verständlich machen und so die These Kl.s stützen.

Besprechungen: Theol. Rev. 26 (1927) 478 (P. Styger); Röm. Qu.-schr. 36 (1928) 138—140 (A. Kalsbach); Or. Lit.-ztg. 1928, 95—97 (Stuhlfauth); Rev. d'hist. eccl. 1929, 86 f. (Cerfaux); An. Boll. 1928, 171 f. (Delehayes). [197]

Th. Klauser, *Zwei übersehene Cathedrae in römischen Katakomben* (Röm. Qu.-schr. 36 [19—28] 111—114) ergänzt die Liste der christl. C. in seinem Buche S. 101 ff. durch 2 Stücke aus den Coemeterien des Callistus und der hl. Petrus und Marcellinus, aus denen C. bisher nicht bekannt waren; sie bestehen in Wandnischen mit einfacher Sitzstufe. Vgl. auch E. Josi, Riv. di arch. crist. 3 (1926) 52. [198]

Alf. M. Schneider, *Una nuova rappresentazione della cena funebre nella catacomba dei SS. Pietro e Marcellino* (Riv. arch. crist. 4 [1927] 161—164) beschreibt mit Abb. die dargestellte Szene: Ein Mann sitzt auf einem mit einem Tuch bedeckten Sessel und streckt die Hand nach dem Becher aus, den eine Dienerin ihm entgegenhält. Schn. sieht darin nicht das Himmelsmahl, sondern das Totenmahl, an dem der Verstorbene in der Cathedra teilnimmt. Er vgl. ein Bild aus Marsala, jetzt im Mus. Palermo n. 3003. 92: Ein Mann auf der Kline mit dem Kantharos, eine sitzende Frau mit *patera*, eine stehende Dienerin; Inschr.: ΜΑΡΧΟΣ ΣΗΜΒΡΟΝΙΣ ΗΡΩΣ ΑΓΑΘΟΣ; ferner die Krypta der Vincentia in SS. P. e Marc. und eine Vincentia in S. Lorenzo, die sitzt und einen Kelch in der Hand hat. — Kann hier aber das Totenmahl von dem Himmelsmahl getrennt werden? Man beachte, daß der Tote sichtbar ist, was zum bloßen Totenmahl nicht paßt. [199]

Alf. M. Schneider, *Mensae oleorum oder Totenspeisetische* (Röm. Qu.-schr. 35 [1927] 287—301). Die runden oder viereckigen, oben mit einem Teller oder einer Schale versehenen Tischchen in den Grabkammern fast aller röm. Katakomben hat man bisher als Öltische erklärt, auf die zu Ehren der Martyrer Öl gegossen wurde. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, daß Öl in diese Tische gegossen wurde; außerdem finden sich diese auch in gewöhnlichen Grabkammern. Sie stehen meist in einer Ecke des Cubiculus, mit Vorliebe an der Eingangswand, oft auch an der Hinterwand. Oben trugen sie Glasschalen oder Teller aus Terra sigillata oder auch nur aus Stuck. Sie scheinen nur in Kammern des 4. u. 5. Jh. vorzukommen, nachträglich eingemauert auch in früheren. Schn. erklärt sie als Totentische, da sie auch in Räumen stehen, die sicher totenkultischen Zwecken dienen. Die Toten-*mensae* der Heiden kommen auch in christl. Inschriften vor; Diehl, *Inscr.* 1571 nennt *mesam cum titulum refrigerationis*; ebda 1570 zeigt, daß man bei der *mensa* der Taten der Verstorbenen beim Totenmahle gedachte... In S. Pietro e Marcellino zu Rom ist ein Mann dargestellt, der vor einem Tisch mit einem Teller voll Speisen sitzt und eine einladende Handbewegung macht; Schn. sieht darin die Einladung an den Toten. Der Speisung der Toten dienen auch die Löcher, durch die man Spenden in das Grab gießen konnte, sowie *fistulae*; ferner wohl auch die Glasbecher und größeren Tongefäße, die neben den Grabplatten eingemauert sind. Schn. glaubt, daß die *mensae* in vielen Fällen nur symbolisch gemeint waren; oft aber habe man die heidnische Auffassung festgehalten, wonach der Tote der Speise bedürfe. Daraus erklärten sich auch die Klagen der Kirchenväter. Diese richten sich aber doch mehr gegen den Mißbrauch als den Brauch an sich; vgl. auch Klauser (Nr. 201) S. 607 und Jb. 3 S. 15. — Ähnlich wie die Mensen deutet Schn. die Glasteller, die neben den *loculi* usw. angebracht sind. Sie deuten ideell die Speisung und das ewige *refrigerium* im Himmel an. Ein solcher Teller findet sich in S. Pamfilo auf einer neugefundenen Inschriftenplatte, die neben den Namen die Lesung aufweist: *spiritus uestri bene refrigerent*. Ebendort ist die Wand über einem Arcosolgrab



mit mehr als 12 Gaststellern in allen Größen und in unregelmäßiger Anordnung versehen. — Zum Schluß gibt Schn. eine Liste der Mensen. [200]

Th. Klauser, *Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung* (Theol. u. Gl. 20 [1928] 599—608) zieht „das Fazit aus der Totenmahlforschung der letzten zwölf Jahre“. In Rom reicht die Sitte des Totenmahls mindestens in das 3. Jh. hinein; in Afrika hat sie sich im Laufe des 3. Jh. eingebürgert. Das T. war am Abend, am Grabe oder in dessen Nähe, stehend oder sitzend (liegend), in Gegenwart des Toten, der im Sessel sitzt (zu der Bemerkung, daß das Totenmahl *cathedra* hieß, siehe zu Nr. 197); dieser wurde vielleicht herbeigerufen, oder die Einladung fiel mit dem Ritus des Zutrinkens zusammen; vgl. die auf christl. Grabsteinen häufigen Formeln *refrigera, pie zeses* u. dgl. „Die bedeutsame Frage, ob das Totenmahl wenigstens an den Hauptgedenktagen überall und immer mit der Feier der Eucharistie begann oder endete, ist noch gänzlich ungeklärt.“ — *Ideengehalt*: An Stelle der ursprünglichen materiellen Speisung des Toten tritt im Hellenismus die Pflege des Gedächtnisses des Toten, die sich aber in den alten Formen, speziell im Totenmahl, vollzieht. Das gemeinsame Mahl ist Ausdruck der Gemeinschaft. „Gegen ein so aufgefaßtes Totenmahl, das nur der Pflege des Gedächtnisses des Verstorbenen und der Gemeinschaft mit ihm dienen sollte, konnte aber auch vom Standpunkte der christlichen Lehre grundsätzlich kaum etwas eingewendet werden.“ [201]

Alf. M. Schneider, *Refrigerium. I. Nach literarischen Quellen und Inschriften* (Diss. Freiburg i. Br. 1928). I. Teil einer Diss., die als Vorarbeit einer umfassenden Darstellung *Totenkult und Totenmahl in der christlichen Antike* gedacht ist. Die bisherigen Erklärungen von *r.* leiden daran, „daß sie fast alle zu sehr an der ursprünglichen Bedeutung von *refrigerare* (= erfrischen) hängen bleiben und deshalb auch nur zu einem halben Ergebnis kommen“. Schn. will daher seine Geschichte im vollen Umfang verfolgen. Er behandelt unter A. *Refrigerare, refrigerium als Bezeichnung für das selige Leben*. *R.* ist Äquivalent von *ἀναψύχειν* und bedeutet bei den christl. Schriftstellern meist „ruhen“, „sich erholen“, daher oft durch *ἀναπαύσθαι* wiedergegeben. *Refrigerium* (nur im Kirchenlatein; klassisch: *refrigeratio*) = *ἀναψυχή* „Abkühlung“, „Erfrischung“, ferner „Erholung“, „Erleichterung aus drückender Not“, „Ruhe“, „Freude“, „Seligkeit“ (einige Beispiele auch schon in heidn. Texten). Auch in den Inschriften bedeutet *r.* „himmlische Seligkeit“ u. dgl.; *refrigerare* absolut gebraucht „in der Seligkeit sein“, mit Dativ- oder Akkusativobjekt „Seligkeit verleihen“. Sichere Belege für griech. *R.*-Inscr. gibt es bisher nur 2 aus Rom, davon lautet eine aus S. Pamfilo: *Ἐντυχῆς το πνεῦμα σου καλῶς ἀνψύξη*. — Die liturg. Zeugnisse „erwecken eher den Eindruck, als ob sie von der Epigraphik und der Literatur her beeinflußt wären“. Die *R.*-bitte steht erst im Gelas. und Gregor., aber schon erstarrt. Dagegen enthält die mozarab. Liturgie starke Anklänge an die Epigraphik, vielleicht unter dem Einfluß Nordafrikas? Über Gallien können diese Formeln nach Rom gedrungen sein. Die Zusammenstellung mit *lux, pax, quies* beweist auch hier den Sinn „ewige Seligkeit“. Ganz spät wird der Fegfeuergedanke hineingetragen. — B. *Refrigerium als Toten- und Martyrergedächtnismahl*. In den Graffiti von S. Sebastiano kann *r.* nur „Gedächtnismahl“ bedeuten. Wohl steht *r.* öfters im Sinne von „Speisung“, „Armensp.“, „Brudermahl“; doch läßt sich der Sinn „Totenmahl“ literarisch nicht belegen. Schn. bespricht daher unter C. *Heidnische Totenrefrigeriumsmahle*. Im 2. Jh. Höhepunkt des Stiftungswesens für den Totenkult. Die Totenfeier wird zu öffentlichen Gelagen, *epulari* u. dgl., auch *refrigerare*, der *sodales* des Totenkultvereins, an der *memoria* des Toten. Auch bei den Christen *r.* = Totengedächtnismahl: Diehl 1565 B usw. Dabei Arme gespeist: Jobkomm. PG 17, 517. Daher auch die Gedächtnismahle für Petrus und Paulus *r.* genannt. Der Martyrerkult ist Totenkult in gesteigerten Formen. In der Triclia von S. Sebastiano hat das Totengedächtnismahl „seinen



formalen Charakter verloren und ist zum Apostelgedächtnismahl geworden, nur der Name 'refrigerium' ist geblieben" (S. 33). Die Kirche hat durch Errichtung der Basilica die Art der Verehrung geändert. — Hoffentlich erscheint die tüchtige Untersuchung bald vollständig. [202]

**E. Buonaiuti**, *Refrigerio pagano e refrigerio cristiano* (Ricerche Religiose 5 [1929] 60—67). Gegenüber der zu großen Betonung des funeren Charakters der Triclia von S. Sebastiano durch die Archäologen, vor der schon Delehaye warnte (s. Nr. 196), will B. aus Tertullian den Zeitpunkt feststellen, in dem der christl. Begriff *refrigerium* seine Differenzierung erhielt. Im N. T. kommen die Wörter *r.* oder *refrigero* 4mal vor: Röm. 15, 32; Lc. 16, 24; App. 3, 20; II Tim. 1, 16. Hier kommt nur Lc. 16, 24 in Betracht. Diese Parabel hat bis auf Tertullian keinen Einfluß auf die Bedeutung und Erklärung der Agape gehabt. Bei Tert., *Apolog.* 39, 16 heißt die Agape noch nicht *r.*, bietet aber Gelegenheit zu einem *r.* = Armenspeisung. Wohl bezeichnet *r.* schon damals bei T. das Jenseits, aber nicht ein Gedächtnis oder eine Fürbitte bei der Agape. Eschatologie und liturg. Praxis trafen sich damals höchstens in dem Bewußtsein von dem sinnbildlichen Charakter des Brudermahles. Bald darauf ändert sich plötzlich der Sachverhalt für T. und das christl. Abendland. B. zitiert als typisch dafür *De monogamia* 10: *pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium*. Gegen Markion definiert T. das *r.* als die zeitliche Ruhe der gerechten Verstorbenen bis zur Auferstehung (*Adu. Marc.* IV 34); in dieser Zeit sind Lebende und Tote durch einen Austausch gegenseitiger Hilfe vereint. Der bei Markion überspiritualisierte Begriff des *r.* konkretisiert sich. *De an.* 7 beschreibt T. ganz realistisch nach Lukas das Jenseits und will daraus die *corporalitas animae* beweisen. Die Übersetzung von Lc. 16, 25 bei Cyr., *Test.*: ... *nunc hic rogatur* ... beweist vielleicht schon die Anrufung der Verstorbenen. Bestätigt wird das durch die röm. Inschrift des Sozon mit dem Wunsch und der Bitte: BERUS (Christusmonogramm) ISPIRUM IN PACE ET PET PRONOBIS. Schon nach de Rossi deutet das BERUS auf den Kampf gegen Markion. B. faßt seine nicht sehr überzeugenden Darlegungen dahin zusammen, daß die alte soziale Agape sich durch den Kampf gegen Markion zu einem Hilfsaustausch zwischen Lebenden und Toten ausgestaltet und so die Form der *parentalia* angenommen habe. [203]

**J. P. Kirsch**, *L'origine del Culto dei Martiri nella Chiesa Romana* (Scuola catt. 55 [1927] 161—174). Beweist, daß in Rom der feierliche und durchgängige Martyrerkult am Jahresgedächtnis ihres Todes nicht vor der 1. Hälfte des 3. Jh. begann. [204]

**H. Lietzmann**, *Petrus und Paulus in Rom* (Arbeiten zur Kirchengesch. hg. v. K. Holl u. H. Lietzmann Bd. 1. 2., neubearbeit. Aufl. Mit 13 Tafeln. Berlin-Leipzig 1927). Die 1. Aufl. dieses ausgezeichneten Werkes wurde im Jb. 1 Nr. 300 besonders in ihren Ergebnissen für die römische Sakramentarforschung anerkannt. Auch diese sind in der neuen Auflage erweitert und verbessert worden. Besonders gewonnen hat das Buch durch das genaue Studium der neuen Ausgrabungen unter S. Sebastiano im Zusammenhang mit den Problemen, die sich um das Fest der *Cathedra Petri* gruppieren. Dieses wird S. 18—21, 29 ff., 93—103 behandelt. S. 157—169 werden die seit 1915 unter S. Sebastiano vorgenommenen Grabungen befragt. Sehr wertvoll ist Beilage I *Die christlichen Anlagen unter San Sebastiano* neu aufgenommen und beschrieben von Armin von Gerkan (S. 248—301) mit Plänen und Abb. L. hält fest daran, daß die Leiber der hl. Petrus und Paulus von Anfang an in ihren heutigen Gräbern lagen, daß sie 258 nach dem Orte des heutigen S. Sebastiano übertragen wurden, wo man ihnen zu Ehren in der Triclia Refrigerien hielt, von wo sie unter Konstantin wieder an ihre ursprünglichen Stätten gebracht wurden. Zu weiterer Klärung hält er Grabungen an den beiden Gräbern für notwendig. — Aus dem weiteren reichen Inhalte des Buches mache

ich noch aufmerksam auf die Untersuchungen über Epiphanie, die Begleitfeste von Weihnachten usw. — Zu S. 34: Der *natalis sacramenti* scheint mir nach römischem Sprachgebrauch, für den die Eucharistie in spezieller Weise das *sacramentum paschale* ist, eher das ganze Osterfest als nur den Gründonnerstag zu bezeichnen. Der S. 67 erwähnte Paduanus ist seitdem von Baumstark und Mohlberg behandelt worden; s. Jb. 7 S. 126 ff. [204 a

## V. Sprache und Stilistik.

*Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* von **Walter Bauer**. 2., völlig neu gearbeitete Aufl. zu Erwin Preuschens *Vollständigem Griechisch-Deutschem Handwörterbuch* usw. (Gießen 1928). Das von uns schon mehrmals angezeigte Werk ist nunmehr vollendet und hat sich zu einem ganz neuen, ausgezeichneten Hilfsmittel des Studiums ausgewachsen. Dazu tragen besonders auch die reichen Verweise auf die hellenist. Gräzität und die neuere Literatur bei, die das Werk auch für den Religions- und Liturgiegeschichtler sehr wertvoll machen. Naturgemäß bleiben manche Wünsche bestehen. Um einige liturg. Termini zu nennen, so hätte z. B. Eph. 5, 4 *εὐχαριστία* nicht mit „Danksagung“ übersetzt werden dürfen; vgl. meine kleine Bemerkung in der Bibl. Zschr. 18 (1928) 84 f. (unten Nr. 210). Zu *ἀγαπᾶν* Ign., Sm. 7, 1 wäre wohl zu sagen, daß es nicht bloß „das Liebesmahl halten“ bedeutet, sondern auch die Eucharistia zu umfassen scheint. Zu *ἀγαπητός* vgl. Jb. 6 Nr. 201. Zu *λογικός* s. auch Jb. 4 S. 38 ff. Die Bedeutung „eigentlich“ ist doch nur eine Abwandlung der Bedeutung „geistlich“. Die Übersetzung von *μυστήριον* durch „Geheimnis“ reicht nicht aus, bes. nicht bei der liturg. Verwendung des Wortes. [204 b

**A. I. Sadow**, *Das Latein in den christlichen Literaturwerken der alten Zeit (bis zum 8. Jh.)*. Historischer und systematischer Versuch über die Sprache der alten Schriftsteller der römischen Kirche. I. (histor.) Teil, 1. Lieferung (St. Petersburg 1917). Bespricht u. a. im 1. Kap. die Anfänge des christlichen Lateins in der liturg. Sprache, ferner im 5. Kap. das Latein der liturg. Lesungen. (Nach dem Bericht von V. N. Beneševič in der Rev. d'Hist. Ecclés. 23 [1927] 453 f.) [205

**H. Grégoire**, *Du nouveau sur la hiérarchie de la secte montaniste d'après une inscription grecque trouvée près de Philadelphie en Lydie* (Byzantion 2 [1926] 317—328) weist das Wort *κοινωνός*, das auf einer Inschrift von 514/5 (ed. W. H. Buckler im Journ. of Hell. Stud. 1917 p. 95) vorkommt, als einen montanistischen kirchl. Titel nach; vgl. Cod. Iustin. I 5, 20. [206

**Ed. Norden**, *Logos und Rhythmus* (Berlin 1928). Die Rektoratsrede behandelt den Rhythmus des Logos als „Sprache“. Nach Aristoteles herrscht in jeder irgendwie erhöhten Rede Rhythmus; denn jeder gestaltete Logos bewegt sich rhythmisch. N. zeigt an Proben, wie Gehalt und Form d. h. hier Logos und Rhythmus einander entsprechen; wie daraus der Parallelismus der Satzglieder entsteht. Das eine der parallelen Satzglieder variiert das andere oder ergänzt es oder erweitert es gegensätzlich. Stabreim und Endreim unterstützen die Symmetrie. Man vgl. auf der Tafel von Gubbio:

tursitu tremitu	hondu holtu
ninctu nepitu	sonitu savitu
preplotatu	prevalitu.

Ähnlich im Germanischen. Im Griech. sind diese Formen beim Beginn der Literatur überwunden, fehlen aber nicht ganz, z. B. bei Hesiod. Es handelt sich um indogerman. Urbesitz. Die Griechen gaben den Stabreim früh auf und bevorzugten in den parallelen Satzgliedern die Antithese; sie entwickelten aus der Urform einen besondern Typus der Kunstprosa, den die Römer übernahmen. Er beherrscht die

Predigt [und die Liturgie] der alten Kirche, dringt seit dem Ende des 4. Jh. allmählich in die kirchl. Hymnen ein. [207]

F. di Capua, *Il ritmo della prosa liturgica e il Praeconium Paschale* (Didaskaleion N. S. 5 [1927] 1—23). S. Jb. 7 Nr. 83. In der Liturgie der ersten christl. Jh. ist das lyrische Element mit dem oratorischen verschmolzen, die liturg. Gesänge sind mitunter bloß eine rezitative Deklamation, in den *sermones*, *homiliae*, *panegyrici* tönt der Rhythmus des Gesanges wider; so besonders im Okzident, wo vom 2.—7. Jh. die rhythmische Prosa (*prosa numerosa*) die eigentliche Kunstform der Liturgie bildet. In den Homilien finden wir den gleichen Rhythmus wie in den Orationen, Präfationen, Hymnen, nicht den streng poetischen Rhythmus, der durch seine Gebundenheit die Begeisterung der christl. Seele nur hemmen würde, sondern die rhythmische Prosa. Ein klass. Beispiel dafür ist das Praeconium Paschale; hier bilden Gedanken, Rhythmus und Melodie ein harmonisches Ganze. Ursprünglich zündeten die Christen nach dem *sacrificium vespertinum* ein Licht an, das symbolisch Christus, das Licht der Welt, bedeutete, der durch Hymnen verherrlicht wurde, besonders an den Vorabenden des Sonntags; siehe den Hymnus: *Φῶς ἱλαρόν* (s. Jb. 6 Nr. 216) und *Prudentius, ad incensum lucernae*. Dieser Abendgottesdienst (*λυχνικόν*, *lucernare*) wurde von Ambrosius in Mailand eingeführt und verbreitete sich über den ganzen Okzident. Überaus feierlich war die Vigil des Osterfestes; nach oriental. Tradition soll in dieser Nacht die Parusie stattfinden. Es wurde eine bes. große Kerze als Symbol Christi angezündet, deren Lob der Diakon sang. Augustin verfaßte ein solches Praeconium (vgl. *de civ. Dei* XV 27); 2 sind von Ennodius von Pavia erhalten (PL 63, 259—262). Bekannt ist, was Hieronymus dem Diakon Praesidius schreibt. Das Praeconium hat nunmehr im *Exultet* eine feste Form angenommen. Die Mönche von Cluny ließen die beiden Sätze *O certe necessarium Adae peccatum*... und *O felix culpa* weg, weil sie dieselben anstößig fanden. Im röm. Missale ist der langatmige Lobpreis der Biene *Apis ceteris quae subiecta sunt homini, animantibus antecellit* eqs. unterdrückt. Im *Exultet* finden wir die Gesetze der rhythmischen Prosa durchweg beobachtet. Die *oratio numerosa* besteht darin, daß im Anfang und bes. am Schluß der Perioden oder Sentenzen lange und kurze oder betonte und unbetonte Silben nach bestimmten Regeln wechseln. Vom Schlußrhythmus sagt Hieronymus: *in modum sonantis aurae molliter verba cadentia*. Cicero mahnt, bes. auf den Schluß der Sätze zu achten, aber auch den Anfang nicht zu vernachlässigen, *de oratore* III 192, vgl. *Oratio* 198 n. 9, und Quintilian, *Inst. orat.* IX 4, 61—66. Im Praeconium paschale fällt die *elevatio musicalis* meist mit dem Akzent zusammen. C. bietet den Text nach der Benediktinerausgabe in der *Paléogr. musicale* III 2, 1895, 147 ff. und weist nach, wie der Rhythmus eingehalten ist:

*túrba caelórum* — cursus planus  
*divína mystéria* — c. tardus  
*insonet salutáris* — c. velox  
*irradiáta fulgóribus* — c. tardus  
*splendóre lustráta* — c. planus  
*D. nóstrum lésun Christum* — trispondiacus  
*cúlpa lavat* — dispondiacus.

[Es wäre besser gewesen, nicht diese ma. Ausdrücke anzuwenden, die den Akzent berücksichtigen, sondern die quantifizierenden antiken Klauseln anzugeben.] Von 113 Kadenzen sind 46 cursus planus, 30 c. tardus, 27 c. velox, 10 dispondiacus oder trispondiacus, nur 8, meistens bibl. Zitate, entbehren des Rhythmus; 76 von den 113 Kadenzen, also 65 Proz. beruhen auf den Gesetzen der Metrik, ähnlich wie die *Sermones* Leos d. Gr. H. H. [208]

F. Zorell, *Ἐπιούσιος* (Biblica 6 [1925] 321 f.). Origenes meinte, das eigentümliche Wort sei eine von den beiden Evangelisten Matth. (6, 11) und Luk. (11, 3) geprägte Neubildung. Nun findet sich in einer aus dem Faijum stammenden, zuerst

von Flinders Petrie, dann von Fr. Preisigke im *Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* I (Straßb. 1915) 522 veröff. Küchenrechnung das verstümmelte Wort *ἐπιουσι* . . ., das Preisigke *ἐπιουσιων* ergänzt [s. Jb. 5 Nr. 263], nach Z. aber vielleicht *ἐπιουσία* scil. *δαπάνη* = Ausgabe für den heutigen Tag zu lesen ist. Hat *ὁ ἄγιος ὁ ἐπιούσιος* auch den Sinn: Brot für den heutigen Tag? Matth. der Zöllner und Lukas, der vielgereiste Arzt, mögen das Wort, das wohl im Gebrauch der kleinen Leute gewesen ist, gehört haben. H. H. [209]

O. Casel OSB, *Εὐχαριστία-εὐχαρίτια* (Bibl. Zschr. 18 [1928] 84 f.). Ephes. 5, 3 f. hat das Wort *εὐχαριστία* nicht die Bedeutung „Danksagung“ mit oder ohne sakramentalen Nebensinn, sondern ist, wie schon Origenes zeigte, = *εὐχαρίτια* d. h. „feine Bildung“. [210]

Ces. Spallanzani, *La nozione di Sacramento in Sant' Agostino* (Scuola catt. 55 [1927] 175—188; 258—268). Der Verf. meint, „al punto di vista lessicografico“ würde es sehr interessant sein, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *s.* bei Aug. zu sammeln; er wolle aber nur die spezifische Differenz des wahren und eigentlichen Sinnes von dem weiteren, uneigentlichen Sinne darlegen. Woher kennt er aber schon diese Unterscheidung? Jene Methode wäre nicht nur lexikographisch, sondern auch theologisch vorzuziehen gewesen, da man sonst geneigt ist, spätere Systeme in die Väter hineinzutragen. Darin liegt auch der Fehler dieses an sich tüchtigen Aufsatzes, der auch eine Anzahl von Stellen bringt, aber in der Erklärung nicht genügt und zu späteren Theorien greift. [211]

Jos. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (Fulda 1928). Das Buch untersucht als Vorarbeit für eine Sakramentenlehre des hl. Ambrosius philologisch und theologisch die Bedeutung des Wortes *s.* und des gleichbedeutenden *mysterium* bei diesem Vater. Mit Recht beginnt H. mit der Feststellung: „Wenn wir das Wort *sacramentum* in der ganzen Tiefe und Breite seiner Bedeutung bei Ambrosius und in der alten Kirche überhaupt erfassen wollen, müssen wir uns freimachen von der uns geläufigen Vorstellung, die wir mit dem Wort Sakrament verbinden, wir dürfen sie nicht einfach auf den Gebrauch des Wortes im christlichen Altertum übertragen; wir müssen das Wort aus dem engen Rahmen herauslösen, in den die Scholastik den Begriff des Wortes *sacramentum* eingeeengt hat.“ H. geht die verschiedenen Bedeutungen von *s.* durch, bespricht die wichtigeren Texte und fügt die andern als Anhang bei. Er stellt so 2 Hauptteile auf: I. *s.*-Eid; II. *s.*-*μυστήριον*, wo er wieder unterscheidet A. Kult-handlung, B. Heilswahrheiten und Heilstatsachen. Unter A. zählt er auf: Taufe, Fußwaschung, Eucharistie, Buße, Ehe, Sakrament i. a., Alttest. Sakramente, Typus und Symbol. B. scheidet er in: Christl. Glaubenswahrheiten schlechthin, Christl. Geheimnisse im strengen Sinne, Menschwerdung, Passion Christi, Kirche, Gnade. Zu I stellt H. fest, daß Ambrosius das Wort *s.* nur an einer Stelle im antiken Sinne von „Fahneneid“ gebraucht, während es bei den früheren Kirchenschriftstellern häufig in diesem Sinne vorkommt; dagegen hat es seit dem 4. Jh. oft die Bedeutung „Eid“. Zu II sagt H. S. 15: „Christlichem Sprachgebrauch folgend, der schon in der ältesten lateinischen Bibelübersetzung sich findet und von den Kirchenschriftstellern seit Tertullian fortgesetzt und weiterentwickelt wurde, hat Ambrosius das Wort *sacramentum* in einem Bedeutungsumfang gebraucht, der mit dem des griechischen *μυστήριον* zusammenfällt.“ S. 16: Der „Brauch, sich der Terminologie der Mysterienreligionen zu bedienen, um christliche Gedanken zum Ausdruck zu bringen, beruhte also auf der tiefen Auffassung der christlichen Religion als einer Mysterienreligion und nicht eines bloßen Lehrsystems. Es gehörte zum lebendigen Bewußtsein der alten Kirche, daß nicht durch unmittelbare Begnadigung durch Gott, sondern durch objektive Mysterien, durch heilige Handlungen, die Heiligung der Menschen sich vollzieht“. Die Arbeit H.s bestätigt von Ambrosius aus das von mir in der Theol. Rev. 24 (1925) 41—47 über den antiken und christlich-vornizänischen



Gebrauch des Wortes s. Gesagte. Die gründliche Untersuchung möge zu weiteren Forschungen auf diesem für die Sakramentenlehre so wichtigen Gebiete anregen. — Bei der Einteilung wäre es wohl besser gewesen, die Bedeutung „Typus und Symbol“ nicht unter A = Kulthandlung einzureihen. Sie gehört doch eher zu der „abstrakt-theologischen“ Bedeutung, wie ich sie a. a. O. genannt habe, wenn auch der Typus als Bild etwas Konkretes hat. Wenn unter B zwischen christl. Glaubenswahrheiten schlechthin und Glaubensgeheimnissen im strengen Sinne unterschieden wird, so wäre zu untersuchen, ob diese Unterscheidung schon für Ambr. aufgestellt werden darf. — Zu S. 21 ff.: Taufformel und Taufbekenntnis fallen hier zusammen. Ambr. will den Ausdruck *baptizare in nomine domini Iesu Christi* erklären, indem er sagt, in dem richtig aufgefaßten *I. Chr.* sei der Vater und der Geist mitgemeint. — S. 45 und 93 meint H., Ambr. verwende den Plural *sacramenta* von der Eucharistie wegen der Doppelkonsekration. Das ist aber durch nichts angedeutet. Vielmehr wird hier der antike Gebrauch, der wegen der großen Fülle der Riten von *μυστήρια* sprach, nachwirken, außerdem auch der im Latein und bes. im Spätlatein beliebte Brauch, durch den Plural dem bezeichneten Dinge eine besondere Würde zu geben; vgl. dazu Stolz-Schmalz, *Lat. Grammatik* (1910) 604 u. 606. (In späterer Zeit findet sich allerdings der Brauch, *sacramenta* von der Eucharistie zu sagen wegen der doppelten Gestalt; vgl. Fulbertus Carnotensis, *ep.* I, ap. Bibl. Patr. t. 3 p. 434 (ap. Bibl. Max. t. 18 p. 3 f.); *duo vitae sacramenta, id est, Dominici corporis et sanguinis, continentur*; zitiert bei Bingham, *Antiquities* IV [Oxford 1855] 205 n. 38.) — Zu S. 86 A. 1: Vgl. schon Th. Michels OSB im Jb. 3 (1923) 106 ff. — Siehe auch die Miscelle oben S. 225 ff. und die Bespr. von W. Wilbrand in der Theol. Rev. 28 (1929) 111—113. [122]

## VI. Archäologie, Epigraphik

P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst. Ein Versuch der einheitlichen Auslegung* (München 1927). St. kritisiert zunächst die übliche symbol. Deutung, darunter auch S. 20 ff. die aus der Sterbeliturgie, die nach ihm an dem Mißverhältnis zwischen den Bildern der Gebete und denen der Kunst, ferner an der Datierung — die Gebete sind jünger als die Bilder — und an dem Mangel innerer Übereinstimmung der beiden Seiten scheitert. Die erhobenen Hände der Oranten bedeuten nach ihm den Jubel. — In den folg. Kapiteln bringt St. sehr viel Beachtenswertes zur Kritik der bisherigen symbol. Erklärung vor; seine eigenen Deutungen erwecken freilich auch oft starke Zweifel, bes. wenn er nun seinerseits jeden Symbolismus ausschließen und die Bilder rein erzählerisch auffassen will. Siehe dazu die Nr. 23 und 215 dieses Berichts. Jedenfalls wird das Buch aber der Reinigung von mancher gesuchten und übertriebenen Symbolik und damit einer Vertiefung der Deutung dienen. Die Abb. sind gut und instruktiv. [213]

Oskar Beyer, *Die Katakombenwelt. Grundriß, Ursprung und Idee der Kunst in der römischen Christengemeinde*. Mit einem farbigen Titelbild, 30 Tafeln und 17 Bildseiten nach Zeichnungen von Rud. Koch (Tübingen 1927). B. zieht die gesamten Äußerungen der röm. Christengemeinde der ersten Jh. in den Bereich seiner Betrachtung und sieht in ihnen im Gegensatz zu P. Styger die Symbolik des neuen Lebens der Christusgemeinschaft, durch die die Formen der absterbenden Antike mit einem ganz neuen Geiste erfüllt werden. Diese Grundanschauung ist gewiß richtig, wenn sie auch von B. in einer Art durchgeführt wird, die wir nicht immer billigen können, da sie einerseits auch in einfach natürliche Dinge Symbole hineingeheimnißt und andererseits öfters auf unbewiesenen oder überholten Anschauungen über die Tatsachen sich aufbaut. So z. B. S. 26 A. 32 das über den Sinn des *natalis* Gesagte; S. 27—29 die Behauptung, die Auferstehung der Toten sei dem Katakombenglauben fremd; S. 36 die längst widerlegte Ansicht über die Urform des Altares; S. 37 die Angabe, daß man allmählich tiefere Stockwerke gebaut habe, während im Gegenteil die tiefsten die ältesten sind (damit fällt natürlich auch die darein gelegte Symbolik); ferner viele Anschauungen über die Verwendung der

„Gegenstände“ S. 106 ff. (vgl. dazu etwa oben Nr. 200) usw. Ganz subjektiv ist das S. 18 f. über die 2 angeblich ganz verschiedenen Denkbewegungen im Urchristentum Behauptete. Andererseits sind manche Ausführungen über die Bedeutung des Zeichens, die Kraft des Kultes u. a. sehr anregend; so bes. S. 25 f. die Schilderung von Taufe und Gedächtnismahl; S. 53 ff. über die in den Zeichen enthaltene Wirklichkeit und ihre Kraft u. a. [214]

J. P. Kirsch, *Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben* (Röm. Qu.-schr. 36 [1928] 1—20). Hält gegenüber P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst* (München 1927), der den biblischen Darstellungen in den Katakomben nur historischen d. h. erzählerischen Charakter ohne jeden Inhalt symbolischer Art zusprach, an der traditionellen symbolischen Deutung fest. Zum Beweis geht er von den ältesten christl. Grabchriften seit dem 2. Jh. aus, die neben dem Texte oder auch ohne diesen bildliche Darstellungen (Anker, Fisch u. dgl.) bieten, die gar nicht anders als symbolisch erklärt werden können. Wenn nun biblische Szenen neben den Inschriften vorkommen, so können diese analog auch nur symbolisch sein. Eine Inschrift der Praetextat-Katakombe FLORENTI BENEDICTE hat rechts einen Anker, links Noe in der Arche. Wenn der Anker notwendig symbolisch ist, kann die Noe-Szene nicht rein erzählend sein. Der Gute Hirt kann unmöglich erzählend sein, weil er schon im N. T. Symbol ist. Wenn also auf den Grabplatten die Bilder symbolisch sind, so kann bei den Malereien der Totengründe und den Skulpturen der Sarkophage nicht eine grundverschiedene Deutung berechtigt sein. St. hat nur die letzteren in Betracht gezogen und kam so zu falschen Folgerungen. — Auch wenn man die bibl. Darstellungen der Katakomben auf ihren Ursprung hin untersucht, reicht St.s Auffassung nicht aus. Aus dem A. T. finden sich bis etwa 200 folgende 7: Noe in der Arche, Opfer Abrahams, Quellwunder des Moses, Jonas' Errettung, Jünglinge im Feuerofen, Susanna, Daniel. St. erklärt das daraus, daß sie „die bekanntesten Erzählungen der heiligen Geschichte wiedergeben“. Es läßt sich aber nicht beweisen, daß andere Erzählungen nicht ebenso bekannt gewesen wären. Jene 7 enthalten aber alle deutliche Hinweise auf die Auffassung der alten Christen vom Jenseits und von der Erlösung vom Tode durch Christus. Jonas war vom Herrn selbst als Typus seiner Auferstehung erklärt worden. — Dieselbe Schlußfolgerung ergibt sich aus den nt. Szenen. Bis zum Beginn des 3. Jh. finden sich: Die Magier, Taufe Jesu, Brotvermehrung, Samariterin, Heilung des Gichtbrüchigen, Auferweckung des Lazarus, Darstellungen der Muttergottes mit dem Propheten u. dgl. Die Erlösung, die Teilnahme an den Mysterien der Kirche, die Auferstehung und das ewige Leben sollten dadurch dargestellt werden. Einzelne Bildergruppen beweisen mit höchster Wahrscheinlichkeit den symbol. Charakter bibl. Szenen. In der sog. Bäckerregion der Domitillakat. steht der Gute Hirt in der Mitte, bei den Schafen der Herde ein Orans und eine Orantin, rechts und links neben dieser ausgesprochen allegorischen Gruppe das Quellwunder des Moses und die Auferweckung des Lazarus, die hier doch nur die Auferstehung und das *refrigerium* darstellen können. — Der neuerdings immer klarer bewiesene heidnische Brauch, mythologische Szenen in funeralsymbolisch zu verwenden, „ist einer der sichersten Beweise für den symbolischen Charakter der oben angeführten biblischen Szenen der ältesten christlichen Grabmalereien und Sarkophagskulpturen, da sie auf der allgemeinen geistigen Einstellung auf dem Gebiete der Sepulkralkunst jener Zeit beruhen“. — Wie stark noch im 4. Jh. die symbolischen Gedanken waren, ergibt sich aus der Tierallegorie. — Die Annahme einer symbol. christl. Grabeskunst schließt nicht aus, daß im 2. und 3. Jh. in christl. Häusern bibl. Bilder ausgeführt wurden, bei denen nur der religiöse Gedanke mehr allgemeiner Art die Wahl des Motivs veranlaßte. Die Orans in dem Titulus Byzantii kann einen andern Sinn haben als die Oranten in den Grabstätten mit den beigeschriebenen Namen der Verstorbenen. Mit dem Aufkommen der bibl. Bilderzyklen

im 4. Jh. trat ein neues Element in Wirksamkeit, das auch auf die Grabkunst seinen Einfluß ausüben konnte. [215]

C. Cecchelli, *Ipogei eretici e sincretistici di Roma. I. L'ipogeo degli Aurelii* (Studi Romani VI. Roma 1927). Hält seine vor mehreren Jahren vorgetragene Deutung der Bilder dieses Hypogaeums (s. Jb. 6 Nr. 249) im großen und ganzen gegen Wilpert, Marucchi, Donini, Bendinelli und Achelis aufrecht. Der triumphierend in eine Stadt einziehende Reiter ist der Antichrist, der sein Gesetz den Menschen auferlegt; die Stadt auf dem Berge mit quadratischem Forum und Gärten ist das himmlische Jerusalem, in dessen Freuden die eingehen, die sich nicht dem Antichrist unterwerfen; der Antichrist ist der *Nero redivivus*, der mit dem Pompe einer *adventus Augusti* einherzieht und die Ovationen der Menge entgegennimmt. Bei der Darstellung des himmlischen Jerusalem hatte der Künstler die Beschreibung der Apok. 21, 9—22 vor Augen. Das sog. Bankett der Elf kann nicht von der *cena caelestis* gedeutet werden, stellt auch keine *fractio panis* dar, sondern die Erscheinung Christi vor den 11 Aposteln am Abende des Auferstehungstages; an den 2 *dapiferi* bringt der eine den *piscis assus*, der andere wahrscheinlich die Honigwabe. Rätselhaft bleibt bei dieser Deutung freilich die weibliche Figur, die hinter den Tischgenossen auftaucht; C. glaubt in ihr das *εἰδωλον ψυχικόν* oder das *ἀγγελικὸν σῶμα* zu erkennen, den bildlichen Ausdruck des verklärten Leibes (*σῶμα πνευματικόν*); der Künstler hätte also Christus zweimal dargestellt, als Mensch mit Fleisch und Bein und im Zustande der Verklärung. Die Szene der 3 Personen nebenan soll sich auf die Erscheinung Christi vor den 2 Emmausjüngern beziehen; die Gruppe der 8 Personen wäre die Erscheinung, die den 7 Jüngern am See Genesareth zuteil wurde (Joh. 21). Da bereits Hippolyt (*Philos.* VII 13) die Odysseus-sage auf Christus deutet, erscheint es nicht zu gewagt, in der Heimkehr des Odysseus ein Sinnbild der Wiederkunft Christi zu finden — die Parusie als Gegenstück zur Ankunft des Antichrist. Die Figuren im unteren Cubiculum, die Stäbe oder Rollen in der Hand halten, können Mysten sein; das Bild in der Mitte des Gewölbes: eine verschleierte weibliche Gestalt, inmitten von zwei bärtigen Figuren, ist nicht, wie Wilpert meint, die gnostische Trias: *primus homo, secundus homo, prima femina*: Sophia (Prunicos), sondern wahrscheinlich eine Initiationsszene: die Frau erhält den 2. Weihegrad. Die Aurelier Onesimus, Papius, Prima und Felicissimus waren Freigelassene eines der Kaiser, die den Namen Aurelius hatten (die Kaiser von 161—235); der Name *Fratres* drückt hier kein verwandtschaftliches Verhältnis aus, sondern bezeichnet die betr. Personen als Mitglieder eines *collegium*, einer religiösen Genossenschaft. Daß es sich um eine christl. Genossenschaft handelt, läßt sich mit aller Sicherheit schließen aus der Darstellung des Kreuzes, der Stammeltern Adam und Eva, des lehrenden Christus, des guten Hirten, des himmlischen Jerusalem. C. bleibt bei seiner Ansicht, daß das Hypogaeum einer montanistischen Gruppe angehörte. Anzeichen dafür sind: das Vordominieren des weiblichen Elementes in den bildlichen Darstellungen, besonders die Initiationsszene im unteren Cubiculum, das Kreuzzeichen, das bereits im 3. Jh. auf montanist. Grabdenkmälern Kleasiens erscheint, das Bild des himmlischen Jerusalem, das entweder mit dem montanist. Millenarismus im Zusammenhang steht oder der bei den Montanisten in hohem Ansehen stehenden Apokalypse entnommen ist, die Rückkehr des Odysseus, welche die Parusie versinnbildet, aber auch die montanist. Verwerfung der 2. Ehe zum Ausdruck bringen kann, die Mysten mit Buchrollen oder Stäben usw. C. gesteht am Schlusse selbst zu, daß seine Ansicht bloß den Wert einer Hypothese hat. H. H. [216]

Die Jb. 7 Nr. 248 erwähnten Ausgrabungen in Ephesos wurden fortgesetzt. Über die Zömeterialkirche bei der Grotte der Siebenschläfer mit dem eigentlichen Kultraum (mit Apsis) im Osten vgl. J. P. Kirsch, *Anzeiger f. christl. Archäologie* (Röm. Qu.-schr. 36 [1928] 123 f.) nach Jos. Keil, Jahreshefte des österr. arch.



Instituts 23 (1926) Beiblatt, 247—300, speziell 285 ff. — Sotiriou legte die Johanneskirche des K. Justinian frei. Unter der Zentralkuppel wurde unter dem Altar der früheren (vorjustinian.) Kirche ein System unterirdischer Kammern ausgegraben, in denen nach der Überlieferung sich das Grab des hl. Johannes befunden hat. Vgl. dazu J. P. Kirsch, Riv. di arch. crist. 4 (1927) 347 f. nach Keil, *Forschungen u. Fortschritte*, Nr. 7 vom 1. III. 1928 S. 60—62. — 1928 wurde die Kreuzkuppelkirche des hl. Joh. fast völlig freigelegt. Die Quaderpfeiler und die weißen Marmorsäulen zweier Geschosse mit ihren Kapitellen und Gesimsen sind fast sämtlich erhalten, bes. auch die mit dem Monogramm des K. Justinian und seiner Gemahlin Theodora geschmückten, ehemals vergoldeten Kapitelle des Langhauses. [217]

**Jos. Wilpert**, *I due frammenti di sculture policrome del Museo delle Terme* (Röm. Qu.-schr. 35 [1927] 273—285). Beschreibt u. a. die Darstellung der Heilung des Gelähmten von der *piscina probatica*, die das Symbol der Taufe ist. Sie ist daher immer mit andern Symbolen der Taufe und solchen der Eucharistie verbunden. Hier hat sie neben sich die Speisung der Volksmenge. 4 Männer sitzen auf dem *stibadium* und haben vor sich 6 Brotkörbe, aus denen sie Brot nehmen. Ein Brot trägt das konstantinische Christusmonogramm. Ein Mann trinkt aus einem Becher. Für die Körbe verweist W. auf Prudentius, *Apotheosis* 736 ff. Rechts steht Christus und legt seine Rechte auf den Kopf des einen Gastes, was nach W. die eucharist. Gnade bedeutet. Die Apostel oder Jünger erscheinen als Diakone (teilweise in *discincta*). [218]

**Jos. Wilpert**, *Les fragments de sarcophages chrétiens de Die* (Analecta sacra Tarraconensia 4 [1928] 251—259). Rekonstruiert 3 Sarkophage aus Fragmenten zu Die (Provence) und zu Valencia, die genau 3 röm. entsprechen. [219]

**Rud. Schultze**, *Basilika. Untersuchungen zur antiken und frühmittelalterlichen Basilika* (Römisch-german. Forschungen Bd. 2. Mit 13 Tafeln u. 52 Textabbild. Berlin u. Leipzig 1928). Die Untersuchung ist in erster Linie auf das vergleichende Studium der architektonischen Elemente der in basilikaler Anlage in den verschiedenen abendländischen Provinzen des Römerreiches geschaffenen großen Bauten gegründet. Ausgehend von der Forumbasilika von Pompeji untersucht der Verf. die röm. Basiliken der Epoche vom 1. bis 4. Jh., wobei auch die ältesten christl. Basiliken Roms herangezogen werden. Einen Einfluß der liturg. Versammlungen der Christen auf die Wahl des Bautypus setzt der Verf. voraus, wobei in den verschiedenen Gegenden lokale Eigentümlichkeiten in der baulichen Anlage auf die besondern Formen christl. Bauten in den einzelnen Regionen nicht ohne Wirkung blieben. „Da die christliche Kirche seit Konstantin d. Gr. sich als ihr Bauprogramm die Aufnahme aller Gemeindemitglieder in den Kirchenraum zur gemeinschaftlichen Teilnahme am Gottesdienste stellte, so konnte sie an der seit Jahrhunderten bekannten und längst in verschiedener Art durchgebildeten, in allen Landesteilen der antiken Kultur verbreiteten Bauform der Basilika nicht vorübergehen, und sie übernahm diese in den ihr zur Verfügung stehenden Modellen zunächst nur mit geringen Änderungen“ (S. 63). Auch in den röm. Provinzen der jetzigen deutschen Gebiete waren basilikale Bauanlagen überall vorhanden, die bis in die romanische Zeit den Architekten Vorbilder und Modelle darboten. Auf diese Vorbilder führt der Verf. zurück, daß in den Rheinlanden die zweichörige Basilika mit Eingängen in der Mitte der Langseite eine so häufige Anwendung gefunden hat, so daß dieses Modell für diese Gegenden geradezu eigentümlich und charakteristisch geworden ist. Manche Analogien in den Bauverhältnissen röm. Anlagen von basilikalem Typus in der röm. Germania im Vergleich mit den Bauverhältnissen der großen romanischen Basiliken der Rheinlande sind auffallend und müssen für die bauliche Genesis dieser Denkmäler berücksichtigt werden. J. P. Kirsch. [220]

**J. Gagé**, *Église et reliquaire d'Afrique* (Mélanges d'archéol. et d'hist. 44 [1927] 103—118). Beschreibt die Ruinen einer byzant., vielleicht der 2. Hälfte des 4. oder



der 1. Hälfte des 5. Jh. angehörenden Kirche beim Dorfe Ksar-Belezma in Algerien, einer dreischiffigen Basilika; die Apsis war von 2 gleichgroßen Sälen flankiert, die dem *diaconicon* und der *prothesis* der oriental. Kirchen entsprechen; der Fassade der Basilika war ein Baptisterium vorgelagert. Der Gewölbebogen des Einganges trug die Inschrift *Ex officina Donati*. Ähnliche Inschriften, die am Haupteingang prangten und die Eintretenden mit dem Namen des Erbauers des Gotteshauses bekannt machten, hat man auch anderswo in Nordafrika getroffen. Unter dem aus großen Ziegeln erbauten Altar wurde ein mit einem Deckel geschlossenes Terrakotta-Gefäß in Form eines henkellosen Kochtopfes gefunden; rings um das Gefäß läuft die Inschrift: *Ecce locus inquirendi d(omi)n(u)m ex toto corde amen x̄p(ist)e*; auf dem Deckel liest man die Worte: *In isto vasa s(an)c(t)o congregabuntur membra x̄(rist)i*. Da in die Altäre nur Reliquien von Heiligen und besonders von Märtyrern eingeschlossen wurden, so könnte man den Ausdruck *membra Christi* im paulinischen Sinne verstehen, insofern die Heiligen, vor allem die Apostel und Märtyrer, die edelsten Glieder am mystischen Leibe Christi sind. Doch ist noch eine andere Deutung zulässig. Die Reliquien selber werden als Glieder Christi betrachtet, wie der unbekannte Verf. des Traktates *de dogmatibus ecclesiasticis* (5. Jh.; PL 42, 1219) sagt: *Sanctorum corpora, et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si membra Christi sincerissime honoranda* (credimus). So enthält das Reliquiengefäß gewissermaßen den Leib Christi oder Christus selbst; daher die Anrufung *Amen Christe*; denn Christus ist gegenwärtig in den Reliquien seiner Märtyrer. Das Futurum *congregabuntur* mag die Hoffnung ausdrücken, noch andere Reliquien erwerben und in dem Gefäße bergen zu können. Nach G. hätten wir es mit einer Übertreibung der Reliquienverehrung zu tun, wie solche in dem an Reliquien reichen Afrika im 5. Jh. tatsächlich vorhanden war; Augustinus muß wiederholt vor Mißbräuchen warnen.

H. H. [221]

G. B. Giovenale, *La basilica di S. Maria in Cosmedin* (Roma 1927). Dieses schöne, reich illustrierte Werk eines Architekten und Kunstkenners bildet den 2. Band der *Monografie sulle chiese di Roma*, die von den Cultori di architettura in Roma hg. werden; der 1. Band, *S. Agata dei Goti*, erschien 1924. (Eine andere Serie von Veröffentlichungen *Materiali e documenti per lo studio delle chiese romane* wurde eröffnet durch das wichtige Quellenwerk H ü l s e n s, *Le chiese di Roma nel medio evo*, Firenze 1927. S. Jb. 7 Nr. 255.) Giov. läßt rückwärtsgehend die wechselvolle Geschichte der ehrwürdigen Basilika an uns vorüberziehen. In die *statio annonae* der röm. Zeit wurde im 6. Jh. eine Diakonie eingebaut, eine einschiffige Halle, die im 8. Jh. durch Hadrian I. in eine dreischiffige Basilika mit Apsidenabschluß, Pastophorien (für die Bibliothek und die Aufbewahrung der hl. Gefäße) und Martironeum in den Seitenschiffen oder auf den Galerien der Seitenschiffe umgewandelt wurde. Es fehlte nicht die *Solea*, wo die Laien die Kommunion empfangen und die Subdiakone sich aufhielten, um den Eingang zum Sanctuarium zu behüten, die *pergula* und die *schola Cantorum*. Von den Gemälden aus dieser Zeit sind nur ganz geringe Spuren erhalten. Größere bauliche Veränderungen erfuhr die Basilika im 12. Jh. durch Alfano, den Camerlengo Kallixts II. Den Stoff für den Bilderzyklus lieferte die hl. Schrift, bes. das Buch Daniel und die Evangelien, und die Geschichte und Legende Karls d. Großen; es war ja im MA Sitte, hervorragende Persönlichkeiten der Profangeschichte, die sich irgendwie um die christl. Religion verdient gemacht hatten, in den Kirchen darzustellen (z. B. Justinian und Theodora in S. Vitale in Ravenna, Konrad und Gisela mit ihrem Sohne Heinrich in der Apside des Domes von Aquileia usw.), ebenso histor. Begebenheiten. Karl d. Gr. war für den Franzosen Kallixt II. der große Nationalheld, dessen Andenken von vielen Legenden umrankt war. Aus dem 12. Jh. stammt noch der Fußboden, ein prächtiges Beispiel des *Opus sectile*, ebenso die Ambonen und z. T. die Plutei; der Osterkerzenleuchter dagegen ist ein Geschenk des Kanonikus Crescimbeni (18. Jh.). Ursprünglich waren

diese Osterkerzenleuchter von den Ambonen getrennt; sie standen auf dem Boden neben dem *Ambo evangelii* (so auf der Exultetrolle der Minesca aus dem 11. Jh. und auf der Rolle der Barberiana) oder gegenüber diesem Ambo (so in S. Cesareo und in Ss. Nereo ed Achilleo noch im 18. Jh.). Kard. Francesco Gaetani (1295—1304), der Neffe Bonifaz' VIII., glich die Basilika dem got. Stile an und schenkte ihr das schöne Ziborium, Kard. Annibale Albani schuf 1718 die Barockfassade. Die Kardinäle wie Kanoniker der Kirche taten zwischen 1719 und 1860 ihr Möglichstes, um die Basilika zu verunstalten; um sie den veränderten liturg. Gebräuchen und besonders der Bequemlichkeit der Offizianten anzupassen, opferten sie die Krypta, verlängerten sie das Presbyterium, räumten sie mit der *schola cantorum* auf und änderten sie den ganzen architektonischen Organismus der Schiffe. Dem erleuchteten Eifer und der Munifizenz des Kard. de Ruggiero ist es zu verdanken, daß 1890 eine durchgreifende Restauration der Basilika in Angriff genommen wurde; sie wurde der „Associazione Artistica fra i Cultori di Architettura in Roma“ anvertraut, welche dem Heiligtum wieder die Form und das Aussehen gab, die es im 11. und 12. Jh. hatte. H. H. [222]

E. Tyrell-Green, *Baptismal Fonts*. Mit 102 Abbildungen, teilweise auf Tafeln (London 1928). Diese Monographie über die Taufsteine in ganz England und Wales ist gewiß die reichhaltigste, wie auch die sachlich bestgeordnete. Der Verf. zeigt in zwei einleitenden Kapiteln, wie die christl. Taufe zunächst in fließendem Wasser im Freien stattfand, wie aber schon in den Verfolgungszeiten es allgemein üblich wurde, die Taufe in größeren Wasserbehältern und Bädern vorzunehmen. Die hl. Missionäre Augustinus und Paulinus taufte viele Tausende von Angelsachsen im Flusse. Auf dem Festland wurden sodann die von Karl d. Gr. besiegten Sachsen in hölzernen Kübeln kniend getauft; auf gleiche Weise die 7000 Pommern zu Peyritz im Jahre 1124. Der Verf. folgert daraus, es sei natürlich, daß, wenn man Behälter in der Kirche selbst zum Taufzweck herstellte, die Kübelform maßgebend gewesen sei. Unter den ältesten engl. Taufsteinen zählt der Verf. etwa 60 Beispiele dieser Art seit der Normannenzeit. Allerlei Übergangstypen folgen, bis man die gewöhnl. ma. Form erreicht: mit Basis, Träger und Becken. Unter jenen Taufsteinen der Übergangszeit sähe man gerne eine Abbildung des Taufsteins zu Belaugh (Norfolk) wegen der monumentalen Reinheit seiner Linien. In den Abbildungen des Buches erhalten die gotischen Taufsteine den Ehrenplatz; auf diesem Gebiet hat ja die Gotik herrliche Entfaltungsmöglichkeiten gehabt. Weitere Kapitel behandeln die Taufsteine vom Standpunkt ihres Bestandmaterials: Marmor, Holz, Stein, Metall. Eine Sammlung von Taufsteininschriften schließt das reichhaltige Buch. Der Verf. hat jahrelang das Land durchwandert, die Aussagen anderer Fachkenner (Francis Bond, J. Charles Wall) geprüft und in einzelnen Fällen berichtigen können. Anregend ist die gelegentlich eingestreute Bemerkung, daß heilige Brunnen bisweilen für die Wahl des Bauplatzes einer Kirche maßgebend gewesen seien. — Wer diesen Gedanken verfolgen will, wird die größere Monographie von R. Charles Hope, *Legendary Lore of the Holy Wells of England* (London 1893) nützlich finden. — Zum Schluß ist noch zu bemerken, daß der Entwicklungsgang: Kübel—Taufstein nicht ganz befriedigend ist; ebenfalls genügt es nicht, zu sagen, daß der ursprüngliche Taufbrunnen im Laufe der Zeit überdacht und so zur Taufkapelle wurde — zuerst alleinstehend, dann später in die Kirche eingebaut. Richtiger ist doch wohl zu sagen, die *piscina*, die Aushöhlung in der Erde, in welche der Täufling und der Taufende niederstiegen, ist der direkte Vorgänger des ausgehöhlten Taufsteins, der aber das Wasser nicht in, sondern über der Erde gesammelt hält. Was die Form anbelangt, konnte ja auch die alte *piscina* rund, quadratisch, sechseckig usw. sein.

Hugo Bévenot OSB. [223]

Garcia Romero, *Los altares primitivos del apóstol Santiago* (Bol. de la R. Acad. Gallega 16 [1926] 125—130; 161—166; 184—188; 222—228; 253—261). R.

glaubt ursprüngliche Altäre des hl. Jakobus und seiner Jünger in 3 Säulen (eine davon jetzt in der Krypta der großen Basilika) gefunden zu haben. Leider ist das erste Zeugnis die *Historia Compostelana* des 12. Jh. Trotzdem ist es wahrscheinlich, daß die Säulen in sehr früher Zeit als Altäre gedient haben. J. V. [224]

**Z. Garcia Villada**, *El diptico de la catedral de Oviedo* (Estud. Eclesiást. 7 [1928]. Sondernummer für die Kölner Pressa, S. 123—126). Ein schon bekanntes Konsulardiptychon aus 2 Elfenbeinstücken 410 zu 155 mm, die durch Silberagraffen verbunden sind, mit Rosetten an den Ecken; in der Mitte jeder Tafel die feinziselierte Büste eines Konsuls. Inschrift des Konsuls F. Strategius Apion (veröff. von Hübner CIL II 2699). Kam am Ende des 13. Jh. nach Spanien und wurde in Oviedo als „Evangelistario“ zum Geschenke gemacht. In der Tat hat es bis 1857 im Hochamt an Circumcisio und für die Ankündigung der beweglichen Feste Gebrauch gefunden. So war auf der Innenseite der einen Tafel geschrieben der Vs. Luc. 2, 21: . . . *postquam consummati sunt* . . . Auf der andern war ein jährlich wechselndes Blatt Papier mit der Liste der beweglichen Feste: *Noveritis fratres . . . In hoc presenti anno 1857 erit littera dominicalis d minuscula . . . Dominica Septuagesima 8<sup>a</sup> Februarii* . . . J. V. [225]

Der berühmte Kelch von Antiochien wird wohl noch einige Zeit das Interesse der Archäologen in Anspruch nehmen. L. Bréhier nennt ihn in der neuen Auflage seines prächtigen, auch für die Liturgiegeschichte wichtigen Werkes *L'Art chrétien* (Paris 1928) 72 ein „chef-œuvre d'argenterie chrétienne“, und hält die Ansicht Dr. Eisens, daß der Kelch zum Schatz der großen, von Konstantin gegründeten Kirche in Antiochien gehörte, nicht für unmöglich, wenn er auch Eisens Meinung, daß der Kelch aus dem 1. Jh. stamme, nicht teilt, sondern seine Anfertigung ins 4. oder auch 5. Jh. versetzt. Ganz anders urteilt Wilpert in einer *Antichità moderne* betitelten Studie in der Rivista di Archeol. crist. 4 (1927) 289—343; er erhebt schwere Bedenken gegen seine Echtheit. Die altchristl. Künstler waren zu sehr Realisten, als daß sie die Kathedren, auf denen Christus und die Apostel sitzen, auf gebrechliche Weinranken gestellt hätten; solche Verstöße gegen die Wirklichkeit finden sich erst in der späteren byzant. Kunst. Symbole der Eucharistie waren in den ersten christl. Jahrhunderten die Brotvermehrung und das Kanawunder; der Weinstock mit seiner Traubenfülle versinnbildet den Herbst; auf Sarkophagen sind geflügelte Putten mit der Weinlese beschäftigt. Auf unserem Kelche sind Christus und die Apostel an die Stelle der Putten getreten. Ungewöhnlich ist ferner die zweimalige Darstellung Christi; in der altchristl. Kunst kommt dies nur vor, wenn es sich um verschiedene Szenen handelt, was hier nicht der Fall ist. Man hat sich auf den in Boscoreale bei Pompei gefundenen Becher berufen, auf dem Kaiser Augustus zweimal abgebildet ist. W. sucht den Nachweis zu führen, daß auch dieser angeblich aus dem 1. Jh. stammende berühmte Augustusbecher eine Fälschung ist, und wirft schließlich die Frage auf, ob nicht beide, der Kelch von Antiochia und der Augustusbecher aus der gleichen Offizin kommen. Auch die übrigen Objekte, die mit dem Kelche in einem Brunnen gefunden worden sein sollen und teils von der Firma Kouchakji gekauft wurden, teils in den Besitz des Herrn Aboncasen in Port Said übergegangen sind (vgl. Jb. 7 Nr. 244), sucht W. als Fälschungen zu erweisen. Selbst die liturg. Patenen von Riha (bei Antiochia, aufgefunden 1911) und von Stüma (bei Aleppo) mit Darstellungen der Apostelkommunion, die man als Prachtstücke der syr. Kunst des 6. Jh. ansieht, gehören nach W. in die Kategorie der modernen Fälschungen. Jedenfalls ist in dieser Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen. H. H. [226]

**L. Poinssot et R. Lantier**, *Trois objets chrétiens du Musée du Bardo* (Revue Archéolog. 5 S. 27 [1928] 67—89). Die 3 liturg. Gegenstände stammen aus Furnos Maiw in Tunis: 1. ein Incensorium in Kugelform ohne Fuß mit der Inschrift † κατεσθνηνιτο ει προσευχι μου ως θυμιαμα ενοπιον σου κε (Ps. 140); Akanthusblätter



und lilienähnliche Blumen bilden 8 Medaillons mit 2 Hühnern, 2 Spechten, 2 Perlhühnern und 2 Rebhühnern. Der klassische Stil scheint auf das 4. Jh. hinzuweisen, wenn auch nicht mit Sicherheit; 2. ein Krug; 3. eine runde Hostienform aus Terracotta von 16 cm Durchmesser, wahrscheinlich aus dem 6. Jh., mit dem Bilde eines Baumes mit Blättern und Blüten und einem Hirsch, und mit der Inschrift *† Ego sum panis vivus qui de celo descendi*. Der Hirsch erscheint auf christl. Monumenten nach dem Frieden der Kirche; in der Regel versinnbildet er den Katechumenen, der sich nach der Taufe sehnt; hier ist er ein Symbol Christi selbst, vgl. Ambrosius, *de interpell. David* 1. Der Baum erinnert an das Wort der Apokalypse: *Vincenti dabo edere de ligno vitae quod est in paradiso Dei mei*. H. H. [227]

**M. Trens**, *La Santissima Trinitat en l'Art plàstic* (Vida Crist. 15 [1928] 298—302). Gedanken über das Dekret vom 2. IV. 1928, das die Darstellung der Trinität in menschlicher Gestalt verbietet. Vorausgehen einige geschichtl. Bemerkungen; nach Tr. findet sich diese Darstellung zuerst bei Paulinus Nol. erwähnt. J. V. [228]

**R. A. S. Macalister**, *The Archaeology of Ireland* (Lond. 1928). Ein bedeutendes Werk, in dem der wohlunterrichtete Verf. den gegenwärtigen Stand der Erforschung der irischen Archäologie darlegt. Es umfaßt alle Perioden und alle Gesichtspunkte der ir. Archäologie von den prähistor. Zeiten bis ans Ende des MA. Unter den Tatsachen der christl. Arch., die zur Liturgie in Beziehung stehen, nennen wir folgende: Relig. Architektur (primitive und roman. Kirchen, runde Türme) (Kap. V); Ausschmückung der liturg. Hss., bes. der Evangeliare, ferner der Kelche, der Schellen, der Hirtenstäbe (Kap. VII). Die Bibliographie ist sehr reich; zu wünschen wäre auch eine reichere Illustrierung; nur 16 Tafeln und 22 Bilder im Text sind vorhanden. L. G. [229]

**M. Sulzberger**, *Le symbole de la Croix et les Monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens* (Byzantion 2 [1926] 337—448). Geschichte des christlichen Kreuzes und des Christusmonogramms in den ersten 4 Jh., nach dem N. T., den Vätern und den Inschriften. Er faßt zusammen: „Au début, la croix n'existe pas en tant que symbole, ni dans le christianisme évangelique, ni dans le christianisme alexandrin. La sainteté de la croix est une invention personnelle de saint Paul. Sans doute il désirait un signe qui distinguait nettement et pour ainsi dire crûment sa religion de toutes les autres. Mais il faut remarquer que pour lui ce qui est adorable, c'est le supplice même et non pas encore la *forme* de la croix. Celle-ci apparaît chez les disciples directs de l'apôtre, dans l'Église de l'Orient. La communauté romaine l'ignore jusqu'au début du II<sup>e</sup> siècle. C'est probablement saint Justin qui, le premier, a apporté à Rome le culte de la croix.“ Erst seit dem 4. Jh. wird die Darstellung des Kreuzes häufiger. — „Les monogrammes de Jésus sont de simples abréviations, empruntées à l'écriture païenne, qui peu à peu sont devenus des symboles assimilés à la croix. Le plus ancien, le monogramme pré-constantinien (en forme d'étoile à six branches stylisée) apparaît en Asie-Mineure et à Rome vers l'an 270, comme abréviation du nom de J.-C., destinée à être comprise des seuls initiés. Ce signe est relativement assez rare. Le monogramme CHI-RHO ne paraît pas avoir existé, comme monogramme chrétien, avant Constantin. Il était fréquent dans tout le monde grec, avec toutes sortes de signification. Au début du IV<sup>e</sup> s., il est possible qu'il présentât un ou plusieurs sens aux yeux des païens aussi, et Constantin, croyons-nous, pouvait l'adopter ouvertement sans faire encore profession de christianisme... La croix monogrammatique est une simplification de la forme précédente. Elle apparaît un peu avant le milieu du IV<sup>e</sup> s., en même temps que les premières croix simples. En Orient elle est plus fréquente que le CHI-RHO... Ces différents monogrammes sont devenus moins fréquents au cours du V<sup>e</sup> s., et ont peu à peu disparu.“ [230]



**Jos. Vives, *Damasus i Filocalus*** (Anal. sacra Tarrac. 2 [1926] 483—495). Bekanntlich waren die meisten damasianischen Inschriften in dem schönen, nach Iulius Dionysius Filocalus genannten Buchstabentyp eingehauen. Diesen Typ ahmt eine Reihe von Inschriften aus dem ausgehenden 4. Jh. mehr oder weniger genau nach. Die Paläographie dieser Inschriften war bisher noch nicht untersucht. De Rossi hatte die Hypothese aufgestellt, die Inschriften aus der Zeit des Pontifikats des Damasus seien alle im reinen Typ des Fil. geschrieben; dieser habe aber zur Zeit des Siricius den reinen Typ in Einzelheiten geändert. Alle Inschriften mit dem weniger guten Typ oder mit einigen Änderungen waren also aus der Zeit nach 384, auch wenn der Text von Damasus ist. Ihm bediente sich in seiner Ausgabe dieses Kriteriums mit allzu großer Schärfe, um den damas. Ursprung einer Inschrift festzustellen. V. hat nun den reinen Typ der fil. Schrift studiert und mehrere Stufen der Vollendung in Zeichnung und Komposition feststellen können, die eine zeitliche Aufeinanderfolge voraussetzen. Die Inschr. Nr. 4 *Cingebant*, 40 auf S. Agnes, 18 und 19 auf Eusebius und Cornelius bezeichnen diese Stufen. Fil. hat keine von den Inschr. aus der Zeit des Siricius gezeichnet, weil das einen Rückschritt bedeuten würde. Er hat auch die der Proiecta (Nr. 53) aus dem J. 383 nicht gemacht. Man muß annehmen, daß er vor diesem Jahre gestorben ist. Nur dann kann man verstehen, daß man Inschriften mit Text von Damasus und aus der Zeit seines Pontifikats findet mit nicht-fil. Typen. So die von Nereus und Achilleus, von Proiecta u. a. Die These De Rossis und die Folgerungen Ihms müssen also revidiert werden. [Diese Studien wurden fortgesetzt; s. folg. Nr.] J. V. [231]

**Jos. Vives, *Damasiana*** (Ges. Aufsätze z. Kulturgesch. Spaniens. I. Reihe = Span. Forsch. d. Görresgesellsch. hg. von Beyerle, Finke, Schreiber I 1 [Mstr. i. W. 1928] 93—101). Behandelt I. die Grabschrift der Schwester des Damasus Irene. Den *testis amoris* in Vs 9 bezieht er auf den Vater der beiden, Antonius, der c. 323—326 starb und die Tochter der Sorge des Bruders übergab, während die Mutter Laurentia erst c. 368—370 starb, als Irene längst tot war; sie starb nach Vs 5 kaum 20 Jahre alt und war c. 307—310 geboren. — Der Vater war nach Epigramm 57 *lector levita sacerdos* gewesen, d. h. Presbyter; das Gedicht ist nicht auf Damasus zu beziehen, der vielmehr entsprechend dem damaligen *cursus honorum* vom Diakon zum Bischof aufstieg. — Laurentia lebte 60 Jahre in Keuschheit als Witwe. — II. Im Epigr. 12 Ihm erklärt V. den Vs 6 *Hic positus longa uixit qui in pace sacerdos* von P. Caius (283—296). [232]

**Jos. Vives, *De arqueologia cristiana*** (Anal. sacra Tarraconensia 4 [1928] 261—270). Weist nach, daß der rechte Teil des Steines der Damas. Inschr. 4 Ihm eine Fälschung der Renaissance ist. — II gibt einige Inschriften der röm.-christl. Nekropolis von Tarragona, die 1923 entdeckt wurde. Mehrere beginnen mit MEMORIAE . . . Sicher aus dem 3. Jh. ist folg.: MEMORIAE AVRELIAE TONNAIAE AXΩPICTAI SANCTISSIMAE ET FIDELISSIMAE FEMINAE. ἀχώριστος = *inseparabilis*. Eine andere hat u. a.: . . . HIC IN CVPA REQVISCIT. *Cupa* = Grab. Der Schluß einer Inschr. lautet: SIC VIXI VT MERITO POSSEM VITA IN AETERNVM FRVI. Christl. Charakter zeigt bes.: DULCIS ET OBS. in SANCTORVM sEDE QUIESCES ANNIS DVOBVS MENSVM QATTVOR SIC MERVERE TVI. Aus der ersten Hälfte des 5. Jh. *In sanctorum sede quiesces* bedeutet hier: in der Nähe der Martyrer begraben sein, d. h. in diesem Falle bei den hl. Fructuosus, Eulogius und Augurius. — III. Ein röm.-christl. Sarkophag, veröff. von J. E. Uranga im Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra 1927 S. 286—289, jetzt unter dem Altartisch von Castiliscar, bietet die Auferstehung des Lazarus, die Heilung der Blutflüssigen, eine Orante, die Vermehrung von Brot und Fisch (wobei statt der Brotkörbe die Hydrien gesetzt worden sind), die Anbetung der Magier, bei der ein Mann, der zwischen der Jungfrau und dem ersten Magier steht, den hl. Geist darstellt. [233]

A. del Castillo, *Un crismon del siglo V* (Bol. de la r. Acad. Gallega 16 [1926] 227—234). Das Monogramm findet sich auf einem runden Stück Marmor von 95 cm Durchmesser, die Buchstaben 72 cm lang. Rings umgeben ist es von dem Distichon:

AVRVM VILE TIBI EST ARGENTI PONDERA CEDANT  
PLUS EST QUOD PROPRIA FELICITATE NITES

Der Marmor war ursprünglich wohl in die Fassade einer Kirche eingefügt, wie ähnliche in Galicien und Leon. Der Verf. gibt die Zeichnung 2er ähnlichen Steine zu St. Pedro de Rocas (6. Jh.) und St. Pedro de Musio (9. Jh.). — Weitere Exemplare finden sich bei Gómez Moreno, *Iglesias Mozárabes* S. 89. J. V. [234]

Christl. Inschrift aus dem Diözesanmuseum von Barcelona (Exercitatorium [Barcelona] 2 [1927] 114).

... T IN PACE (Christus-Monogramm)

... ER CHRISTI

... ERES ME DU

(Kreuz) (Kreuz)

Vielleicht: quiesce T IN PACE ... pu ER CHRISTIanus. J. V. [235]

L. Boiteux, *L'épithaphe de sainte Agathe sur les cloches antiques* (Rev. Archéol. 5. S. t. 26 [1927] 264—273). Auf vielen alten Glocken liest man die Inschrift *Mentem sanctam, spontaneam, honorem Deo et patriae liberationem*. B. zählt aus den J. 1239—1896 54 Glocken mit dieser Inschrift auf, von denen 6, darunter eine von Lautenbach am Oberrhein, nicht mehr existieren. Manche meinen, bei den Worten *patriae liberationem* handle es sich um Abwehr äußerer Feinde; viel begründeter aber ist die Ansicht, daß um Schutz vor physischen Gefahren: Fluten, Stürme, Feuersbrünste u. dgl. gefleht wird. Diese Worte sind nämlich das Epitaph der hl. Agatha: *Mentem sanctam, spontaneum honorem Deo et patriae liberationem*. Diesen Text bieten auch die Bollandisten, während Tillemont, *Mémoires* III 733 liest *spontanea m*, wie schon vor ihm Wilhelm Durandus, der im *Rationale div. off.* VII c. 6 das Epitaphium zitiert. Dieses Rationale war sehr verbreitet, wurde nach dem Psalterium 1459 von Fust in Mainz gedruckt; bis 1500 zählt man 43 Ausgaben. Das mag dazu beigetragen haben, daß das Epitaphium allgemein bekannt war; in ihrer Legende las man, wie die Heiden bei einem Ausbruch des Ätna zum Schleier der jungfräulichen Martyrin ihre Zuflucht nahmen. So wurde sie als Patronin aller vom Feuer bedrohten Häuser verehrt. In Cremona will man die marmorne Grabplatte der Heiligen besitzen und betrachtet sie als Schutzmittel gegen Brände. Das Rituale von Girone in der Mark Ancona, das im 16. Jh. gedruckt wurde, enthält das Gebet: *Mentem sanctam, spontaneam, honorem Deo et patriae liberationem. Christus † vincit, Christus † regnat, Christus † imperat, Christus ab omni malo nos defendat*. Ein noch längeres Gebet steht auf der Glocke von Einsiedeln, die 1557 gegossen und 1637 umgegossen wurde: *Per signum † crucis de inimicis nostris libera nos Deus noster. Mentem sanctam, spontaneam, honorem Deo et patriae liberationem. A domo tua, quaesumus Domine, spirituales nequitiae repellantur, et aerearum discedat malignitas tempestatum, virtute et meritis S. Agathae*. Das MA glaubte an die Wirkung des Gebetes und die Fürsprache der Heiligen und wandte sich in Gefahren, die von Elementarmächten drohten, besonders an sie; so erklärt es sich, daß ihr Epitaph auf vielen Glocken zu finden ist. H. H. [236]

## Die Liturgie des Abendlandes vom 4 — 15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

### I. Allgemeines; Liturgie und Kulturgeschichte.

W. Worringer, *Griechentum und Gotik. Vom Weltreich des Hellenismus* (München o. J. [1928]). Es ist notwendig, daß wir dieses kühne, vorwärtsdrängende und umstürzende, in gewissem Sinne genial einseitige Buch auch in diesem Literatur-

bericht zur Sprache bringen; denn in ihm geht es nicht bloß um Fragen und Erscheinungen der bildenden Kunst, sondern von der Gültigkeit oder Ungültigkeit der hier von W. aufgeworfenen Thesen und Hypothesen hängt unter Umständen die ganze Beurteilung der Kulturgeschichte des MA ab; und unser Jahrbuch hat an unzähligen Stellen schon darauf hingewiesen, wie eng, wie zwangsläufig und naturgemäß eng die Verbindungen und die Wechselwirkungen zwischen Kulturgeschichte und Liturgiegeschichte sind. Schon vor einigen Jahren hat W. in einem kleinen Aufsatz des „Piperboten“ (1. Jg. 1924) zum erstenmal seine Gedanken in freilich sehr knapper Form zusammengefaßt und dargestellt; der Kern dieser Gedanken ist der, daß Griechentum und Gotik viel näher miteinander verknüpft sind, als die landläufige Auffassung ihnen zugesteht, daß sie durch ein Element der Bewegung, durch einen Sensualismus, durch eine freie Sinnlichkeit und Natürlichkeit (nicht Naturgesetzlichkeit) zueinander in Wahlverwandtschaft stehen und auch — dies kommt nun im neuen Buch besonders zum Vorschein — daß sich geschichtlich die Fäden zwischen Griechentum und Gotik stets überblicken lassen. Diese gemeinsame psychologisch-historische Front Griechentum — Gotik, dieser kontinuierliche Gräzismus, wendet sich in grellem Widerspruch und Widerstreit gegen Rom, gegen den Latinismus, gegen den Romanismus, kurzum gegen das Element, das von Rom her das Abendland in Bann geschlagen und in der italienischen (d. h. lateinischen) Renaissance neu und endgültig eine Wiedererweckung erlebt hat. So steht das Malerisch-Flüssige des Griechentums und der Gotik gegen die Statuarik des römischen Kunstwillens, die *σωφροσύνη* gegen die *ratio*, die Intimität der griechisch-gotischen Kunstseele gegen die monumentale und repräsentative Typik des Römertums, das heimliche Weiterwirken gräzistischen (ausdrücklich nicht hellenistischen!) Fühlens gegen die organisierte Kulturdiktatur Roms. Neben der offiziellen Geschichte des Fortlebens hellenischer Kunst (über Rom) gibt es eine geheime, inoffizielle, und das sei die Geschichte des Gräzismus, wie er sich hinüber nach Iran und Indien erstreckt und ins „Treibhaus“ syrisch-semitischen Orientalentums hineindehnt, wie ihn die skythischen und die anderen Steppenvölker in die große Wanderung mittragen, wie er zur See in die Häfen und Landschaften Galliens (neben der gallo-römischen Monumentalkunst) Eingang sucht und findet, wie er endlich sich auch in Byzanz sammelt und durch „die Filterwirkung des byzantinisch vermittelten Gräzismus“ (S. 51) einerseits hinüber in die russische Mystik und ihre Kunst wirkt („gräko-slavisches Trecento“ S. 104), anderseits aber auch über (das gotische!) Siena nach Neapel, Sizilien und nach Frankreich fließt. Wir müssen zugeben, daß hier Perspektiven von gewaltiger Weite und Synthesen von mächtiger Größe mitreden, und es ist staunenswert, welche Fülle von scharfen und feinen Beobachtungen zu dieser Zusammenschau führt, die uns manchmal bis ins Innerste ergreift und unser Denken gefangen nimmt. Gerade von dem Standpunkt aus, den wir im Jahrb. f. Lit. immer vertreten haben, müssen wir über viele Erkenntnisse und Urteile W.s die größte Freude empfinden, weil wir manche unserer Grundthesen für die Entwicklung der ma. Geistesgeschichte von einer ganz anderen Richtung her bestätigt finden. So etwa unsere Anschauung von der Gotik als dem Beginn einer neuen Ära: „Gotik ist Mittelalter und Neuzeit zugleich. Mit dem Rücken sicher angelehnt an den Halt, den ein Jahrtausendaufbau geistiger Lebensordnung ihr unter dem Namen Kirche und Theologie noch in ganzer Lebensbreite bereithält, wendet sie ihr Gesicht mit voller Freiheit dem neuen Bereich sinnlicher Lebensbetonung und Lebenserfahrung zu“ (S. 66); auch durch das Wort vom „neuzeitlichen Sensualismus“ (S. 93) klingt das, was wir immer meinen; und ebenso S. 82: „... völlig zugehörig zu dem Entwicklungszusammenhang, den wir nicht mehr Mittelalter, sondern Neuzeit nennen.“ Ja sogar unser bekämpfter Glaube an eine gewisse Parallelbewegung von Gotik und Renaissance gegenüber der Romanik (W. verbietet zwar diesen Terminus für das, was andere darunter verstehen!), könnte sich auf mehr als einen Satz dieses revolutionären Buchs stützen, namentlich da die von uns oben (S. 239) angeführte



chronologische Koinzidenz gerade durch W. so deutlich zutage tritt (vgl. z. B. S. 21 über Giotto). Und neben diesen Dingen stehen andere Dinge — nicht minder wichtig, denen wir — auch von liturgiegeschichtlichem Standpunkt aus — unumwunden zustimmen müssen. Wir nehmen es gerne hin, daß in der christlichen Katakombenmalerei ein anderer (nur griechischer?) Kunstwille herrscht als in der Kunst des umgebenden Römertums, wir glauben, daß griechische Bewegtheit und römische Statuarik (beide aber in ihrer Reinkultur!) ausgesprochene Gegensätze sind (der Gegensatz von *ποιεῖν* und *πράττειν* ist ja auch schon lange bekannt), wir glauben auch, daß es keine eigentlich römische Mystik, aber eine griechische gibt (S. 94) — wenn wir auch z. B. nicht glauben können, daß gotische Mystik und griechische Mystik unbedingt miteinander verwandt sein müssen, bloß deswegen, weil sie nicht römisch sind. Und damit stehen wir schon im Begriff, unser größtes Bedenken gegen W.s glänzendes Buch auszusprechen; es bewegt sich immer noch auf der Linie, die seinerzeit in der Skizze über den Aufsatz im „Piperboten“ (Rhein.-Main. Volksztg. 1924 Nr. 253) festgelegt wurde und die sich — von kleinen Schwankungen abgesehen — nun durch die große Publikation kaum verschoben hat. W. fußt m. E. zu hartnäckig auf dem Satz: Griechisch ist nicht römisch und gotisch ist nicht römisch, also griechisch = gotisch! (Natürlich nicht in dieser Schärfe und apodiktischen Totalität; S. 81 meint W. selbst, es komme nur auf eine „Klangberührung“ an.) Und um dieses Schlusses willen geschieht manches, dessen Unfehlbarkeit wir doch in Frage ziehen müssen. Darum faßt z. B. W. den Begriff des Griechentums zu weit und den des Römertums bzw. des Romanismus zu eng; darum erkennt er dem Römertum keinerlei Durchdringung mit hellenistischer Gesinnung und dem Hellenismus keine eigentliche Geschlossenheit zu; darum trennt er — und das scheint uns eigentlich das Bedenklichste, weil auch die liturgiegeschichtl. Seite in Mitleiden-schaft gezogen wird — den künstlerischen Trieb von der geistigen Kulturform im allgemeinen (vgl. S. 78) und schaltet sogar die Architektur, vor allem die Außen-architektur, von der Betrachtung aus, obwohl nach anderer Ansicht gerade die Architektur der eminenteste Ausdruck einer Kulturgesinnung ist; darum — ich darf das noch einmal anführen — spricht er immer nur von lateinischer Antiqua und griechisch-gotischer Kursive, obwohl es sicher auch eine griechische Monumental-schrift, eine lateinische Kursive, eine romanische Minuskel und eine gotische Majuskel gegeben hat; darum muß die Elfenbeinplastik das „Hausformat“ der Gotik sein, so intim wie das Tanagragriechentum (S. 84), weil sie eben nicht monumental sein darf. Ich weiß nicht, ob uns die „Klangberührungen“, die uns W. in wahrhaft überraschender Menge zeigt, ganz und gar für solche schwer zu übersehenden petitiones principii entschädigen und ob die Gotik, so wie sie wurde, nicht eher das Produkt einer geistesmorphologischen Entwicklung, denn nur die Antwort auf einen Anruf der byzantinisch oder keltisch oder skythisch-nordisch oder irgendwie filtrierte Antike war, auch in dem, was ihr W. besonders zuschreibt: in ihrer Natürlichkeit und in ihrem Sensualismus. Es wird nun jedenfalls nötig sein, daß jemand einmal die urgründlichen Unterschiede zwischen Griechentum und Gotik festlegt (schärfer und tiefer, als sie etwa die Romantiker empfanden), nachdem uns W. in unbeschreiblicher und vielleicht unsterblicher Schönheit die geheimen Gleichklänge aufgewiesen hat. [237]

R. Eschweiler, *Von mittelalterlicher Frömmigkeit* (Der kath. Ged. 1 [1928] 131 ff., 289—305). Der Titel verspricht zuviel: es handelt sich nur um die Frömmigkeit des sog. Hochmittelalters. Infolgedessen sind Urteile wie das (S. 289): „Der Fromme des MA wußte, daß er selber und das All der Dinge sozusagen eingetaucht sei in die Macht, die Wesenheit und die Gegenwart Gottes“, etwas zu allgemein. S. 290 ff. ist *Von dem liturgischen Gottesdienst des Mittelalters* knapp und etwas stark populär (es sind Rundfunkvorträge) die Rede. Die Beziehung auf die Romanik befriedigt weder materiell noch ideell ganz. Sehr fein aber ist hier doch die Darstellung des



Gegensatzes zwischen der idealen Einräumigkeit der romanischen Basilika und den „Sonderkirchen“ der Gotik. S. 292 über das Stundengebet als öffentlichen Gottesdienst, S. 294 die liturg. Musik. Aus dem Abschnitt S. 296 ff.: *Von der Volksfrömmigkeit im MA* heben wir besonders heraus den Satz: „Es ist eine wenig beachtete Tatsache, daß gerade die Zeit, wo sich der neuzeitliche Mensch aus dem unabhängig gewordenen Stadtbürgertum aufzurecken begann (nur aus diesem?), auch die Zeit ist, da der alte Hexenwahn mit seinen traurigen Folgen besonders auf deutschem Gebiet manchmal zu einer Volksseuche geworden ist“ (vgl. Jb. 6 S. 77 u. E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* S. 118 u. 138), und die Bemerkung über die Minderbrüder (S. 304): „Die Bettelmönche stiegen von dem hohen Chore, der Stätte der feierlichen lateinischen Liturgie, hinab ins Kirchenschiff...“ So wirken die Ausführungen an manchen Stellen sehr instruktiv. [258]

R. Kralik, *Die Weltliteratur im Lichte der Weltkirche*. 2. Aufl. (Innsbruck-Wien-München 1928). Für uns kann es sich nicht darum handeln, uns mit diesem Buch in seiner Gänze auseinanderzusetzen. Der Kr.sche Standpunkt — kurz formuliert: romantisch = katholisch, katholisch = romantisch, neustens noch intransigenter betont von J. A. Lux — ist ja genugsam bekannt; er erweitert sich hier nur noch zu der Auffassung, daß alles in der Weltliteratur Ansprechende katholisch ist — aber auch umgekehrt. Man lese z. B. auf S. 176: „Ebenso erzkatholisch ist der 'Gang nach dem Eisenhammer' . . . So rein katholische Anschauungen können kaum vom katholischen Dichter katholischer ausgedrückt werden. Ebenso ist es katholisch, wenn Schiller in den 'Drei Worten des Glaubens' sagt: 'Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall, der Mensch kann sie üben im Leben' usw. Denn der Protestantismus leugnete den freien Willen, leugnete die Macht des Menschen, seinen natürlichen Begierden widerstehen zu können, den Zölibat halten zu können, die unauflösliche Ehe usw.“ Als ob es nicht auch einen deutschen Idealismus gegeben hätte! Ähnliche Wissenschaft finden wir z. B. beim Literaturstreit, bei Eichendorff u. a. Wir müssen hier nur altes Christentum und MA näher ansehen, finden aber auch hier nichts wesentlich Neues (z. T. scheint ja das Buch fast nur geschrieben, um auf frühere Publikationen aufmerksam zu machen). Eine Diskussion über den Satz (S. 48): „Jesu Werk muß nicht nur eine theoretische und praktische Offenbarung, sondern auch eine ästhetische Offenbarung sein“ können wir nicht anstellen. S. 69 heißt es wörtlich in einer Iskariotlegende: „In großer Reue und Buße (sic!) schließt sich nun Judas dem Heiland an, kann aber auf die Dauer nicht von seiner bösen Art lassen usw. (sic!). Welches tiefsinnige Charaktergemälde! Welche Verkettungen von Schicksal und Schuld! Das übertrifft weitaus die griechische Dichtung.“ Darf Kr. seinen Gläubigen wirklich noch so etwas zumuten? S. 70: „Christus stimmte beim Ostermahl den 111. Ps. an und rezitierte (!) am Kreuz den 22. Psalm.“ S. 71 ist die Rede von den Hymnen des Ambrosius (wenn Kr. sagt, sie seien heute noch „der Schmuck des Gottesdienstes“, so ist dem leider nicht so!), S. 72 von Synesios, Prudentius, Papst Gelasius, Ennodius („schuf ambrosianische Hymnen“), Venantius Fortunatus, Gregor I., S. 73 u. a. von einem Adelmus (= Aldhelmus?), Paulus Diaconus (dessen *Ut queant* nicht sicher ist), Paulin von Aquileja, Alcuin. Unverständlich ist die Logik dieser beiden Sätze: „So wird im 9. Jh. das Frankenreich der Karolinger zum Mittelpunkt kirchlicher Poesie. Karl d. Gr. ließ das Volk wenigstens das *Kyrie eleison* als Abgesang anstimmen.“ — S. 73 auch eine Übersetzung der „karolingischen Litanei“ (vgl. *Laudes Hincmari*). S. 78 Hrabanus Maurus und sein Hymnus *Festum nunc celebre* . . . „Auch sein Schüler Walafrid Strabo hat Weihnachtshymnen (nur?) geschrieben. Dort zu Fulda (also auch Walafrid?) wurde auch nebenbei das altdeutsche Hildebrandslied von einem Mönch aufgezeichnet.“ — S. 78 auch von den Sequenzen Notkers und den Tropen Tutilos, S. 79 von Odo von Cluny, den Sequenzen Ekkehard's I., Hermann d. Lahmen zu Reichenau (dem die Antiphonen *Alma Redemptoris* und *Salve Regina* nicht mit Unrecht zu-

geschrieben werden), von Petrus Damiani, Innocenz III. (*Ave mundi spes Maria*), Thomas von Celano (*Dies irae?*), S. 80 von Thomas von Aquin und seinen Sakramentshymnen, dem *Stabat mater*. Und dann heißt es hier: „Für das 14. Jh. kommen Papst Benedikt XII., Johannes Gallicus zu Würzburg, Konrad von Gaming, Erzbischof Johann von Jenstein in Prag..., der Mönch von Salzburg, Konrad von Haimburg, Albert von Prag, Ulrich von Wessobrunn usw. in Betracht.“ Diese Namenliste stammt nur mit wenigen Abstrichen aus Baumgartner SJ, *Geschichte der Weltliteratur* IV (1905) S. 440. Nur das stolze „usw.“ ist Eigentum Kr.s. Da B. hier seine Übersicht schließt, tut es auch Kr., obwohl er aus dem 15. Jh. mindestens noch den Thomas a Kempis als Hymnendichter hätte nennen können (Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend geistlicher Hymnendichtung* I 472 und Ausgabe von M. J. Pohl IV). Übrigens gehört Ulrich Stöcklin von Wessobrunn doch eher ins 15. Jh. als ins 14. Er ist 1443 gestorben, 1438 Abt geworden und war kurz vorher auf dem Baseler Konzil. Da wird er noch kein hinfalliger Greis gewesen sein. Der Hauptteil seines Wirkens fällt jedenfalls nach 1400. — Kr.s Buch über die Weltliteratur schließt übrigens sehr wirkungsvoll ein Verzeichnis aller seiner Werke in Lyrik, Epos und Erzählung, Drama, Prosa (Religion, Philosophie, Kultur), wobei versichert wird, daß es nur die im Buchhandel vorrätigen, nicht vergriffenen Werke sind. [259]

**R. Benz, Renaissance und Gotik. Grundfragen deutscher Art und Kunst** (Jena 1928). Es ist im wesentlichen die Wiederaufnahme und Zusammenfassung früherer Aufsätze, die alle die bekannte Stellung dieser neuen, völkisch orientierten Romantik zu MA und Renaissance festlegen und betonen wollen (vgl. mein Nachwort zu Eichendorff über die Romantik [Dreiturm. 13] 85 ff.). Unsere Stellung zu dem von B. aufgeworfenen Grundproblem ergibt sich aus dem Wesen und der Geschichte der Liturgie (vgl. also Jb. 6: *Liturgie und Geist der Gotik*). Damit ist aber nicht von vorneherein geleugnet, daß sich auch bei B. manche Gedanken finden, die — abgesehen von ihren durch B. a priori festgelegten Konsequenzen — unserer Auffassung zu Hilfe kommen können (vgl. o. S. 236 ff.). Wir nehmen z. B. S. 105 f.: „Es ist schon früher ausgesprochen worden, was der Sinn des Gottesdienstes war, dem das christliche Gotteshaus errichtet wurde: nicht die Verkündigung der Lehre (die Predigt, selbst wenn sie einmal in der Landessprache stattfand, stand nicht im Mittelpunkt; die Schrift wurde verlesen, aber in der fremden, dem Laien unverständlichen lateinischen Sprache) —, sondern das Erlebnis des Mysteriums. Daß nun der magische Vorgang (!) lediglich in der Phantasie existierte (wo?), daß es in Wahrheit zu keiner orgiastischen Leibeseinwirkung, sondern nur zum Glaubenserlebnis des Wunders kam — das war es, was dem nordischen Menschen entsprach. (Nur ihm?) Der Mangel an eigentlich verstandesmäßiger Belehrung und Bekehrung während des Gottesdienstes erleichterte ihm, sein früheres cultisch-dichterisches Erleben, das ihm aus seinem Mythus geflossen war, in den neuen Cultus hineinzutragen. Und je mehr er sich an diesen Cultus gewöhnte, je mehr das ihm bei der Bekehrung beigebrachte Dogmatisch-Bekennnis-hafte durch die Gewohnheit an Schärfe und Klarheit verlor, desto mehr wurde er fähig, diesen Cultus immer ausschließlicher in seinem Sinne umzugestalten. Dies findet seinen Ausdruck im Übergang von der romanischen Bauart zur gotischen: es ist der Übergang von der Magie des wirkenden Menschen (sic!) zum seelischen Erlebnis des schauenden Menschen. Denn mit seiner ausgesprochenen Längsrichtung ist das romanische Gotteshaus (S. 106: 'ein noch assimiliertes Fremdes!') noch völlig auf den Altar, auf den Cultvorgang, auf die ausschließliche Anbetung (?) des auf dem Altar sich abspielenden Wunders orientiert. Der wechselnde Rhythmus der Säulen und Pfeiler, die Art der Wölbung, die Unterstützung der Wölbung durch die vorwärts-, nicht emporweisende Folge der Rundbogen — alles wirkt auf dieses eine Ziel. Selbst die Bemalung der Wand ist keine Ablenkung ins Ästhetische, sondern in ihrer

starren symbolischen Formulierung eine lehrhafte (also doch!) Unterstützung des Glaubens; auch die überragende Einzelplastik am Altar ist mehr Gegenstand der Anbetung (?) als der Anschauung. — Ganz anders der gotische Dom: das cultisch-mystische Interesse ist nicht mehr an den einen Opferaltar gebunden, es ist vielmehr über die ganze Kirche verteilt. Die Gestaltung des Raums ist nicht mehr Mittel zur Betonung des Altars, sondern Selbstzweck: der Blick wird nicht auf einen Punkt gelenkt, nicht nach der Dämmertiefe der Apsis gezogen; sondern er schweift zur Höhe: das Streben der Pfeiler, die Wölbung des Spitzbogens täuscht unbegrenztes Höher- und Weiterstreben vor, der Farbenrausch der Glasfenster läßt die Unwirklichkeit aller Begrenzung empfinden: dem Schauen ist ein überirdisches Reich erschlossen. Aber nicht nur im Raumempfinden wird das mystische Glaubenserlebnis zum mystischen Schauenserlebnis: in allem Einzelschmuck des Domes, in der Plastik wie in der Malerei, tritt die *devotio*, das andächtige Schauen des Bildvorgangs, das ästhetische Erlebnis, an die Stelle der *adoratio*, der gläubigen Anbetung des stellvertretenden Sinnbilds (die Termini sind hier natürlich falsch!): der plastische Adorations-Crucifixus über dem romanischen Altar wird abgelöst vom Altartafelbild, das ein Epos entrollt; die Wandbemalung mit feierlichen Gestalten und streng symbolisch-lehrhaften Vorgängen wird verdrängt von der epischen Schilderung, der Gestaltenfülle und -bewegung (in Italien); oder noch logischer (im Norden) von der erzählenden Malerei der Glasfenster durchbrochen, die nicht mehr abbildende Kunst ist, sondern mystische Ursubstanz von Farbe und Ausdrucksbewegung. Das plastische Standbild weicht der Fülle und Bewegung einer in Stein gedichteten Gedankenwelt: für die reinste Augenfreude . . . ist der Dom innen und außen mit Bildwerk übersät: das Gotteshaus ist zum Götterhimmel geworden, die Religion ist aufgegangen in Kunst.“ Wichtige Bemerkungen für unser Gebiet auch noch S. 178. [260]

**A. v. Martin**, *Petrarca und die Romantik der Renaissance* (Hist. Zschr. 138 [1928] 328—344). Ausgehend von zwei neueren Publikationen, H. W. Eppelsheimer, *Petrarca* (Bonn 1926) und E. Wolf, *Petrarca, Darstellung seines Lebensgefühls* (Lpz. 1926), betont v. M., teils zustimmend, teils widerlegend, das spezifisch Romantische, also das Subjektivistisch-Voluntaristische in P.s Lebensgefühl, das „Pathos okkasioneller Impressionen“ (S. 336) gegenüber der Annahme des „klassischen“ Menschen, wie P. und die Menschen der Renaissance landläufig gefaßt werden. S. 336: „Das wahrhaft Klassische geistiger Haltung ist ihm versagt. Denn ihm fehlt dazu gerade das Wichtigste: das Gleichgewicht der Seele.“ Das gilt nach v. M. (und auch wir teilen diese Meinung) vor allem auch fürs Religiöse. Wir zeigen diesen Aufsatz an, weil er uns ein ganz bedeutsamer Beitrag scheint zur Lösung des Problems „Kulturgeschichte und Liturgiegeschichte“, wie wir es auffassen. (Vgl. bes. S. 334 u. 336 ff. A. 3; s. auch oben die Miszelle *Nochmals „Liturgie und Germanentum“* S. 236 ff.) [261]

**P. W. Finsterwalder**, *Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich* (Zschr. f. Kgsch. N. F. 10 [1928] 203—226). Im Vorübergehen streift dieser aus einer Antrittsrede hervorgegangene Aufsatz, in dem es sich vor allem um die Unterschiede in den Methoden zwischen irischer und angelsächsischer Mission handelt, die liturg. Fragen, namentlich wo es sich um die Beziehungen der ir. und der angelsächs. Missionare zu Rom handelt. Im einzelnen hätten aber gerade diese liturg. Beziehungen eine weit größere Beachtung verdient. [262]

**M. Seidlmayer**, *Deutscher Nord und Süd im Hochmittelalter. Die Momente ihrer gegenseitigen Durchdringung und Abstoßung in der Zeit des ostfränkischen Reiches, der Sächsischen und Salischen Kaiser* (Münchner Diss. 1928). Die in ihrem Thema, ihrer Anlage und ihren Ergebnissen weit über die Bedeutung einer gewöhnlichen Dissertation hinausragende Arbeit kommt S. 50 — gelegentlich der immer



stärker werdenden kulturellen Durchdringung der einzelnen Landschaften unter den Ottonen — auch auf die Miniaturmalerei zu sprechen und berührt damit die in Trier, Reichenau, Regensburg, Köln u. a. liturg. Bücher. Ähnlich S. 77 für eine spätere Zeit. An diesen Stellen erhebt sich für den Liturgiehistoriker die Forderung, auch die liturg. und rituellen Wechselbeziehungen zwischen Nord und Süd in Deutschland zu untersuchen; ohne Zweifel wäre ein solcher Versuch nach verschiedenen Richtungen hin fruchtbar. [263]

**Ph. Funk**, *Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preußen* („Kultur u. Universalgesch.“ W. Goetz z. 60. Geburtst. [Lpz.-Berl. 1927] 67—90). Ein für die Entwicklung der ma. Frömmigkeit wichtiger Teilbeitrag. Der Hauptton liegt auf der Mystik; Gestalten wie Jutta von Sangerhausen und die durch Johannes von Marienwerder bekannt gewordene Rekluse und Mystikerin Dorothea heben sich besonders heraus. Ihr Biograph Johannes stammt aber aus den Kreisen der vorhusischen Prager Reformtheologie, zu deren Hauptbestrebungen neben den spiritualistisch-prophetischen und eschatologischen Strömungen auch eine „besondere Propaganda für häufige Kommunion“ gehörte (S. 85). — Durch diesen Aufsatz angeregt, könnten die liturgiegeschichtl. Verhältnisse des Deutschordens in Preußen vielleicht eine eigene Darstellung finden. [264]

**W. Lampen OFM**, *Getuigenissen van Buitenlanders over karakter en godsvrucht van Nederlanders* (Ons geest. erf. 2 [1928] 214—221). Das Zeugnis des Vincenzo Laurefici (s. XVII i) sagt von den kathol. Amsterdamern: *Solent autem* (d. h. die Priester) *sub noctem convocare coetum et primam illius partem insumere concionando, alteram confessiones audiendo, tertiam sacrificando et S. Eucharistiam administrando, quartam pueros baptizando et adultos matrimonio coniungendo*. [265]

**Ch. G. Kanters**, *La dévotion au Sacré Cœur de Jésus dans les anciens Etats des Pays-Bas* (Bruxelles 1928) untersucht die individuellen Formen der Herz Jesu-Verehrung bei den aszet. und myst. Schriftstellern der Niederlande vom 12. bis zum 17. Jh. Man findet in diesem Buch keine Spur eines liturg. Kults. Ein Hauptmerkmal der Herz Jesu-Verehrung in den Niederlanden besteht in ihrer engen Verbindung mit der Andacht zum hl. Leiden und den 5 Wunden. Sehr oft gibt die Betrachtung der Öffnung der Seite Christi diesen niederländ. Schriftstellern Anlaß zu Erwägungen und Ergüssen. Alte Herz Jesu-Bilder sind in dem Band reproduziert. Das älteste reicht ins 15. Jh. zurück. L. G. [266]

## II. Zur Überlieferung der liturgischen Quellen (Bibliotheken, Handschriften, alte Drucke).

**O. Faller SJ**, *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten „S. Ambrosii de Sacramentis“?* (Zschr. f. kath. Theol. 53 [1929] 41—65) greift auf die Ansicht F. Probsts, *Die Liturgie des 4. Jh. u. deren Reform* (1893) 232—239 zurück, wonach die Bücher *De sacr.* echte Vorträge des hl. Ambrosius, aber nicht von ihm selber niedergeschrieben, sondern nach einem stenographischen Bericht von Hand zu Hand weitergegeben worden seien. Diese Möglichkeit werde zu großer Wahrscheinlichkeit, wenn die ganze und dazu sehr alte und stark verbreitete Überlieferung das Werk dem A. zuschreibe; zur Gewißheit, wenn alle inneren Kriterien auf die Zeit und den Wirkungsort des A. hinwiesen. F. befragt hier die Überlieferungsgeschichte und zeigt in genauer Einzeluntersuchung, daß die gesamte Überlieferung, die bis zum Beginn des 7. Jh. verfolgt werden kann, stets A. als Verf. der 6 Bücher *De s.* nennt. Zur Ergänzung s. G. Morin, oben S. 86 ff. O. C. [267]

**C. Atchley**, *The date of de Sacramentis* (Journ. Theol. Stud. 30 [1928/29] 281—286) will bes. durch Vergleichung mit dem *Gallicanum* und andern gall. liturg. Büchern beweisen, daß *De sacr.* während des 6. Jahrh. verfaßt wurde, u. zw. etwa in Gallien oder Burgund. Die Beweise sind aber nicht durchschlagend. Vgl. oben S. 86 ff. O. C. [268]



P. Lehmann, *Die alte Klosterbibliothek Fulda und ihre Bedeutung* (Aus der Landesbibl. Fulda. Mitt. d. Verw. u. Nachr. d. Ver. d. Fr. der Landesbibl. Nr. 2 [1928] 5—12). In diesem trefflichen Überblick über die Geschichte und die kultur- und liturgiegeschichtl. Bedeutung der alten F. Klosterbibl. werden auch mehrfach liturg. Dinge erwähnt, so S. 5 die Anwendungen, die Alchvine den Mönchen von Fulda gab, S. 6 ein in einem Lorschener Codex erhaltener Brief, in dem über die Meßfeierlichkeiten Fuldas berichtet wird. Bei den Beziehungen zwischen Fulda und St. Gallen wird berichtet, daß das *Martyrologium* in St. Gallen 458 als Widmungshs. Hraban an Grimald gilt. „Da Hraban sich darin bereits Bischof nennt, kann der Codex frühestens 847 übersandt sein, ist also nicht direkt ein Fuldaer Denkmal . . . Dagegen ist das Bedamartyrolog St. Gallen 451 eines der schönsten Beispiele reifer angelsächs. Kalligraphie und zwar Fuldaer Prägung.“ — S. 10: Das verlorene Hymnar des Königs Aethilwald von Mercia und der für Fulda bezeugte *Ymnarius Jonae episcopi* (von Bischof Jonas von Orléans). [269]

P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II. Bd. Bistum Mainz-Erfurt* (München 1928). Nach einer verhältnismäßig großen Zeitspanne folgt dem 1. Bd. des großen, von der Bayer. Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Editionswerks, der die ma. Bibliothekskataloge des Bistums Konstanz enthielt, der 2., wieder von der glücklichen, gründlichen und umsichtigen Forscherarbeit P. L.'s hergestellt. Obwohl sich der Band nur mit den für Erfurter Bibliotheken im MA gefertigten Katalogen beschäftigt, füllen diese doch allein schon (mit Register) nicht weniger als 812 große Seiten und sprechen so rein quantitativ schon für die Größe dieser wissenschaftl. Leistung. Die Bearbeitung selbst aber verleiht der Ausgabe noch die eigentliche kulturhistorische Seele. L. führt uns in alle Verhältnisse der in Betracht kommenden Büchereien ein; er zeigt uns das Leben und Schaffen der Menschen, die an ihnen und ihrer Katalogisierung beteiligt waren; er verfolgt auf sicheren Pfaden das Schicksal der ganzen Bibliotheken, ihr Werden, Wachsen und ihre Abnahme, aber oft auch das Schicksal einzelner Hss. So wächst aus diesen Bücherverzeichnissen ein anschauliches und umfassendes Bild ma. Geisteskultur, vor allem im 15. Jh., empor. Wir können hier dieses Bild nicht in all seinen mannigfaltigen Zügen nachzeichnen, müssen uns vielmehr darauf beschränken, neben der Inhaltscharakteristik vor allem jene Stellen herauszuheben, die für die Überlieferung liturg. Literatur sprechen. Wir werden aber die Bedeutung dieser Kataloge und damit der großen Edition auch auf diesem Teilgebiet beurteilen können. Der 1. der veröffentlichten Kataloge gehört dem bekannten Collegium Amplonianum zu und ist von Amplonius Ratinck de Berka (1363—1435) selbst in den Jahren 1410—12 angelegt. Darin kommt für uns die Abteilung *De theologia* S. 60 f. in Frage. So ist Nr. 110 (S. 72): *liber magistri Joannis Belet de officiis divinorum; speculum Innocēciū de officio misse; . . . libellus de officio misse abbreviatus*. — Nr. 113 (S. 73): *bona tabula inveniendi dies festorum mobilium; sermones plurimi de sacramentis eukaristie corporis et sanguinis*. — 2.—5. sind Kauflisten des Amplonius, Zuwachsverzeichnisse und unbestimmte Listen. — Dann kommt das Collegium Universitatis. Das hier einschlägige Verzeichnis des Magisters Nicolaus Hopfgarten über die Wohltäter der Bibliothek und ihre Schenkungen (1407) verzeichnet S. 110 u. a., daß Johannes Hopfgarten, Baccalaureus von Prag, geschenkt habe eine *Summa Raymundi cum distinctionibus psalterii*; im Standortsregister der angekettenen und noch anzukettenden Bücher, das der gleiche Magister hergestellt hat, finden wir (S. 119): *Breviarium pergamenus*; im Ausleihverzeichnis vom 9. II. 1413 kommt dasselbe Brevier noch einmal vor, das der Spender *Hartungus, plebanus S. Servatii*, entliehen habe; das Standortsregister von 1497 nennt (S. 141) „*Epistula Caroli (?Hieronymus?) imperatoris ad Damasum papam; expositio super misse officium; de ministris ecclesie; de oracione dominica; de symbolo Athanasii; de baptismatis officio ac ministris eius et de sensibus mysticis* (vgl. S. 185 Nr. 12 im Stand-

ortskatalog von 1510). — Einen gewaltigen Raum nimmt der große Bibliothekskatalog der Karthause Salvatorberg ein, die schon bei der Gründung (1372) mit Büchern auf das eifrigste bedacht wurde (S. 221). Einer der Gründer, Johannes Orthonis von Aldendorf, Propst von Dorla, vermachte z. B. *missale et passionalia aliquot*. (Die Pass. sind im großen Katalog erwähnt, das Miss. ist Berol. lat. F 792 der Winterteil eines Pass. ist Oxford Ham. M 51.) Ein Teil des Bücherschatzes wurde aber 1380 in die neugegründete Eisenacher Karthause abgegeben. Ein *Liber benefactorum* — in Rudolstadt —, der aus einem älteren Codex abschreibt, verzeichnet u. a. (S. 222): *D. Theodericus de Sumerde (= Summering [Lehm.]) plebanus ecclesiae s. Georgii Erfordensis, dedit . . . novum missale sec. ordinem . . .; magnum psalterium scriptum ad modum ordinis; quod iacet in choro; item unum breviarium magnum; . . . item unum graduale et unum antiphonarium in duobus voluminibus; . . . item glossam parvam psalterii cum pulchro tractatu de sacramento altaris in uno volumine . . .* Ferner (S. 223): *D. Joannes Eyertanz, clericus — comparavit pretiosos libros, scil. breviarium, diurnale, statuta et psalterium fere cum L florenis*. Die Chroniken berichten über den Ankauf und die Anfertigung von Büchern, so zum Jahr 1419 (S. 223): *duo volumina magna pro refectorio, partem aestivalem, quam scripsit Johannes de Capello, et partem hyemalem, quam scribi curavit 12 florenis*; zu 1425 (S. 224) wird von einem Conradus Merckel de Witten aus der Würzburger Gegend berichtet, der außerordentlich viel geschrieben habe, u. a. *scripsit autem missale optimum pro summo altari; antiphonaria duo . . .* In der Karthäuser Chronik des Johannes Arnoldi (S. 225) heißt es von einem D. Georgius Suevus: *Hic egregius fuit scriptor, plurima volumina pro choro eleganti characterere scripsit et notavit . . .* Jedenfalls umfaßte die Bibliothek am Ende des 15. Jh. über 800 Hss; zu dieser Zeit aber hat der Bibliothekar J a c o b u s V o l r a d i den großen Bibliothekskatalog hergestellt, der S. 232—593 veröffentlicht wird. Voraus geht schon ein Verzeichnis der aus der Karthause erhaltenen Hss. (S. 228 ff.) zu Berlin, Chicago, Dresden, Edinburgh, Eisleben, Erfurt, Gießen, Gotha, Halle, Hamburg, Jena, Kassel, Leipzig, London, Lübeck, Lüttich, Magdeburg, München, Nürnberg, Oxford, Pommersfelden, Prag, Upsala, Weimar, Wernigerode und Wolfenbüttel. Das Riesenverzeichnis ist uns erhalten in Erfurt Bibl. d. Domarchivs Ms. Hist. 6; es enthält auch einige Nachträge aus dem 15. u. 16. Jh., mehrere Blätter fehlen. Wir verzeichnen die auf die Liturgie bezügl. Schriften, ohne daß wir eine Vollständigkeit anstreben können oder wollen, insbesondere übergehen wir alle Wiederholungen. S. 284 Nr. 32: *Lyra super Psalterium. Passionale sanctorum; non est integrum, sed usque ad festum Petri et Pauli apostolorum*. — S. 286 s. Nr. 51: *De horis canonicis dicendis*; Nr. 54: *Super librum trenorum quadruplex expositio, et adiungitur quinta expositio de passione Christi, eo quod leguntur iste lamentaciones tempore passionis Christi*. Sehr interessant ist für die Geschichte der Frömmigkeit im Verhältnis zur Liturgie, wie es sich am Ende des MA herausarbeitet, S. 316 Nr. D 13 *sec*: *Liber devotorum (= devocionum?) rubeus. Habentur hic oraciones, meditationes et contemplaciones devotissime quasi per circulum anni de festis principalibus / Qualiter devotus homo poterit peragere exequias anime sue per se ipsum adhuc vivens. / Oracio S. Brandani abbatis . . . / Psalterium b. virginis. Oraciones ad b. virginem, que asscribuntur b. Bernhardo. / Gaudia b. virginis. / Dolores 5 precipui b. virginis. / Oracio Urbani pape 5. de b. virgine secundum ordinem alphabeti. / Oraciones multe particulares de Christo, de b. virgine, de corpore Christi etc. / Oraciones pro noviter defuncto. / Quomodo homo Deo fidem suam recommendet et quando in aliquo gravatur quid agat. / Doctrina et oraciones de eukaristia. / Jubilus b. Bernardi. / Oraciones de angelo proprio, de patrono ordinis tui, de IX choris angelorum, de patriarchis et signanter de singulis apostolis et quibusdam sanctorum singulariter. / De gaudiis resurrectionis Domini. / Oraciones de mane et de sero circa lectum. / Oraciones beatissime virginis cum indulgenciis, ut scribitur. /*

*Psalterium de passione Christi et a quibusdam putatur esse b. Bernhardi, et stupenda ibidem rubrica premittuntur, quibus non est cautum firmiter inherere. / Notabile quoddam de psalmo 'Exaltabo te, Domine'. / Item aliud psalterium de passione Domini, quod a quibusdam nominatur Planctus Bernhardi super salutacione passionis Domini, alii nominant Salutacionem Bonaventure ad crucem Domini, et recitantur ibi indulgentie. / Oracio per quam, ut scribitur, anima a purgatorio liberatur, sed in hoc non oportet temerarie stare. / Consimilis oracio eiusdem effectus ad beatam virginem. / Oraciones de principalibus festis quasi tocius anni. / Oraciones ex soliloquio b. Augustini. / Oraciones ex libro contemplacionum b. Augustini. / Oraciones, que dicuntur de contricione cordis. / Wlgares oraciones de effusione Christi et de sacra communione. / Wlgares gratiarum actiones ad Dominum nostrum Jesum Christum pro omnibus beneficiis ab eo perceptis. / Wlgariter Ave Maria aureum. / Wlgariter sequencia 'O beata beatorum' de beata virgine. / Wlgariter Decem precepta. / De gaudiis mundi. / Bone doctrine. / De virtute XV 'Pater noster' secundum revelacionem Domini. / Oracio devota ad Christum in cruce pendentem. / Oracio b. Trute virginis... S. 344 (Sign. F 15): Liber officiorum missalium... Ympni, collecte, secrete, complende (?) sumpte ex missali de multis festis et sanctis. / Oracio valde devota de S. Francisco. / Oraciones de sacramento altaris. / Multe alie oraciones de diversis, scilicet de passione Christi, de beata virgine, ad arma Christi etc. / Oraciones ad articulos passionis Christi LXV breves et devote, per quas sub certo tempore omnibus vulneribus Christi certa fit reverencia et singularis, videlicet per 13 septimanas continuando semel in die eadem oraciones. / Quindecim gradus gaudiorum beatissime Dei genitricis. / De s. Anna. / Officia missalia, scilicet de s. Brigitta, passione Domini, visitacione beate virginis, compassione ejusdem. / Devotissime oraciones de sancta Trinitate. — Ähnlich ein Devocionale album (S. 345 F 17) und ein Novum devocionale (F 18) z. B. mit: ympni et antiphone ad modum secularium de sanctis. — S. 347 F 22<sup>3</sup>: Devocionale de eukaristia. Dann u. a.: Oraciones peculiares ad Otiliam virginem, Sebastianum, Symonem et Judam, Gregorium papam, Arsenium, Barbaram, Katharinam, proprium angelum, angelos... Item Oracio: 'Culter qui circumcidisti?'... S. 348 F 24: Altercatio super missam... et est dyalogus rationis et consciencie super celebratione misse et est editus per reverendissimum episcopum Wormacensem, scilicet Matthaeum de Cracovia. F 25 u. a.: Septem psalmi cum quibusdam adiunctis oracionibus... Oraciones multe ad faciem Christi sive ad Veronicam... De s. Erasmo. De tribus regibus... Ympnus de b. virgine 'Te matrem Dei laudamus'. / Benedictio sui ipsius... S. 349 F 30: Martirologium. — S. 354 F 47<sup>1</sup>: Devocionale Rome impressum... Cursus de domina nostra secundum usum Romanae curiae; cursus brevis de dominica passione de spiritu sancto. / Cursus de s. Barbara... S. 355 F 52: Historia et officium de conceptione b. Virginis. Lectiones de octava corporis Christi. — S. 358 F 59: Ein Liber devocioni valde deserviens, gleichfalls halbliturgischen Charakters. — S. 359 F 60: Devocionale de b. virgine secundum singulos dies septimane... Oraciones et preparaciones ante missam. F 62: Oraciones de festis tocius anni. — S. 360 F 64<sup>2</sup>: Duo psalteria Marie. — S. 361 F 69: Oraciones et post missam singulis diebus septimane... Confessio cum oracione s. Trute virginis. — S. 362 F 71: Oraciones valde bone. Oraciones ante missam... Officium misse pro peccatis. Preparacio ad celebrandum more secularium... Oraciones post missam... Passio Domini secundum Johannem... Oracio pro defunctis... F 72: Oraciones ante et post missam... Graciarum actio post sacramentum communionis cum devota sui ipsius recommendacione... Novem oraciones ante missam secundum IX literas huius dictionis 'Carthusia'... F 74: ...Cursus brevis de b. virgine et filio eius. Cursus seu oraciones pro singulis horis canonicis de Domino nostro... Cursus de eterna sapientia. Officium de eadem. — S. 364 F 83: Cursus beate virginis. Preces ad omnes horas secundum modum Carthusiensium. — F 85: ...Quedam capitula cum*



*suis collectis que leguntur in tercia circa altaria in ordine Carthusiensium* . . . S. 366 F 96: . . . *Benedictio mense cum precibus ad horas canonicas et cum capitulis et collectis ad minores horas. Benedictiones lectionum. Agenda defunctorum. Officia misse peculiaria multa de festis quibusdam* . . . Der alte Signaturbuchstabe G enthält viele Passionalien. — S. 381 H 10: *Cerimonie ordinis Carthusiensium, que sunt in maiori domo. Notabilia et puncta circa canonem misse et de virtutibus signorum eius etc.* . . . S. 412 H 82: *De misteriis missarum Lotharii, qui fuit s. Romanæ ecclesie dyaconus cardinalis et postea factus papa et dictus Innocencius (III.)* (Es ist wohl gemeint *De s. altaris mysterio*, ebenso H. 83 u. 85). H. 86: *Albertus Magnus super missam*. 88: *Tractatus de missa*. 89: *Super missam . . . expositio*. 90: *Super missam brevis et pulcra expositio; divisio eorum, que fiunt in officio misse*. 91: *Super missam tractatus fratris Bernhardi de Parentinis multum bonus*. — S. 421 H 109: *Textus ymptorum et sequenciarum cum expositione vocabulorum*. — S. 428 H 140: *Expositio canonis in missa*. — S. 433 J 9: . . . *Summa misteriorum, in qua docetur mysticus sensus omnium eorum, que fiunt vel ostenduntur in ecclesia dei, ut quisque sacerdos sciat reddere causam et rationem suorum cultuum et cerimoniarum, quos cotidie peragit in ecclesia Christi. / Declaracio officii misse sub tribus libris per quendam doctorem Lipcensem, sed non hic nisi usque ad symbolum* . . . S. 456 L 54: *Liber refectorii estivalis, et continentur hic sermones doctorum, legende, vite, passionis sanctorum et de tempore a septuagesima usque ad festum b. Clementis pape* . . . S. 497 O 45: *Conradinus alias rosarius de tempore et de sanctis. In dedicatione sermones. Commune de sanctis. De animabus. De sacerdotibus*. O 46: . . . *Quadragesimale totum . . . Expositio canonis misse . . . Paradisus anime*. S. 506 (O 117): . . . *Expositio lectionum, que leguntur in officio defunctorum. Tractatulus de horis canonicis, inc. 'Septies in die'*. — Aus dem von L. S. 601 ff. veröffentlichten Anhang, meist aus A. Overmann, *Urkundenbuch der Erfurter Stifte und Klöster*, meist testamentarischen Bestimmungen, können wir herausgreifen: Ein Magister Michael bestimmte 1246: *ecclesie S. Marie (in Erfurt) Missales libros et graduale magnum — Dominabus albis (Eisenach) Antifonarium et gradale parvum*; der Scholaster des Erfurter Marienstifts Ludwig bestimmt 1249: *Missalis, epistolarius, evangelia — ecclesie remanebunt . . . Graduale musicum et ecclesie remanebit*. Im Jahre 1305 heißt es vom Kantor Konrad v. Halle: *legavit et deputavit libros missalis ecclesie*. — Ein umfangreiches Register: „Schriftsteller und Schriften“ erleichtert ganz wesentlich das Eindringen in das ungeheure litarische und bibliotheksgeschichtliche Material, das der Band enthält (604—810). Gerade dieses mächtige Werk aber muß uns die Tatsache einer engen Verbindung zwischen den alten Bibliothekskatalogen und der Liturgiegeschichte besonders nahelegen. In der Tat laufen viele Fäden zwischen den beiden Gebieten hin und her. Der Bestand der alten Bibliotheken, von dem uns diese ehrwürdigen Kataloge Kunde geben, weist ja oftmals eine größere oder kleinere Zahl auch von liturgischen Büchern auf; zum Teil sind sie heute noch vorhanden, zum größeren Teil aber wohl verschwunden. Aber immerhin liefern diese Verzeichnisse ein Bild von der Ausbreitung dieser Bücher und von dem Eifer, mit dem sie in den einzelnen Klöstern hergestellt wurden, und zeigen uns, welche Geltung sie an den einzelnen Stätten hatten. Auch die Literatur über liturgische Fragen gehört in diesen Zusammenhang. Vor allem aber wichtig ist es, an solchen Katalogen zu beobachten, wie sie sich im Laufe der Zeit gerade in ihrem liturg. Bestande verändern, welche Interessen und Anschauungen, welche Frömmigkeits- und Gebetsideale, welche theolog. Einstellungen allmählich und immer mehr gegen das Ende des MA hin die liturg. Interessen zurückdrängen und damit auch die sachliche Aufteilung einer ma. Bibliothek umgestalten. Die Auszüge, die wir oben aus dem Erfurter Bande gemacht haben, beweisen allein schon das zur Genüge. Die Bibliothekskataloge sind ein getreues und untrügliches Spiegelbild der Entwicklung, die die liturg. Frömmigkeit im MA genommen hat, von ihrem Standpunkt aus



ohne Zweifel eine Abwärtsentwicklung. Es wäre zu wünschen, daß an der Hand des schon vorhandenen, vor allem von L. vorgelegten Materials die Liturgiehistoriker sich dieser auch kulturhistorisch wichtigen Frage besonders annähmen. Der Erfolg dieses Forschens ist natürlich ein um so größerer, je mehr solche Kataloge vorliegen. Die B. Akad. plant denn auch eine baldige Fortsetzung des großen Unternehmens, der nächste Band ist schon in Vorbereitung. Die Liturgiegeschichte kann dies nur mit Freude begrüßen.

[270]

*Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale Belgique* T. XI (Renaix 1927). Da der Band im wesentlichen historisch-geographische Hss. verzeichnet, kommt er für uns wenig in Betracht. Aufgefallen ist mir nur eine interessante Notiz S. 308 (Ms. 7442 fol. 66—73): *Processiones sanctorum locorum* · Inc: *Primo in capella fratrum . . . Des: qui vivis et regnas i. s. s. A.*

[271]

H. Fischer, *Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen* (Erlangen 1928). Nr. 92—144 sind liturg. Hss. (im weitesten Sinne). Sie sind in der Regel in oder für Heilsbronn (O. Cist.) geschrieben; auch die inhaltlichen Merkmale deuten häufig auf ein Zisterzienserkloster hin (vgl. Jb. 7 Nr. 334). Die Hss. gehen bis ins 13. Jh. zurück. Bei Nr. 98 (S. 107): *Missale* s. XIII wäre vielleicht hinzuweisen auf fol. 137 *Pro passagio* (vgl. auch Hss. Nr. 102/4); 137<sup>v</sup> *Canticum angelorum*, *Symbolum Nicaenum*. Von anderer (späterer?) Hand *Conceptio* s. M. (vgl. diesen Bericht Nr. 346); fol. 295<sup>v</sup> *Benedictio carnum*, 296 *Bén. amoris sci Johannis*, 297 *Missa proprii angeli*, 298 *proprii sacerdotis*, 298 [pro] *subitanea morte*. Nr. 99 (S. 108): *Missale* s. XIII/XIV; fol. 81<sup>v</sup> in der Allerheiligenlitanei des Karsamstags *Benedicte Willebalde Bernharde* (vgl. Hs Nr. 101). Nr. 101 s. XIII Bl. 121—128 mit Schriftcharakter s. XIV *officium de visitacione sce Marie*; 127 *Officium de conceptione*. Wegen der angeführten Heiligen ist interessant Nr. 105 (S. 115). Nr. 120 (S. 126): *Breviarium* s. XII. Bl. 102 *In vigilia sacratissimi Paschae / ad vespas / antiphona super Ps.* Die Dom. p. Pent. gezählt bis XXV mit 8 alttestamentlichen Lektionen, Evangelienanfang mit Homilie, dann volles Evangelium. Nr. 135 (S. 140) s. XIII i. f. 5—11 Kalender. Am 20. Nov.: *Commem. patrum matrum sororum fratrum*. Nr. 144 (S. 149) *Horae canonicae* (z. T. französisch; aus der markgräfl. Bibliothek in Bayreuth s. XV).

[272]

M. Tyson, *Hand-list of Additions to the Collections of Latin Manuscripts in the John Rylands Library 1908—1928* (Bulletin of the John Rylands Library XII [1928] 581—609). Unter den Hss., die für diese Bibl. von Manchester während der letzten 20 Jahre erworben wurden, heben wir folgende liturg. Inhalts hervor: *Missale Eboracense*, *Missale Lincolnense*, 12.—15. Jh. (R. 33 761); *Pontificale Romanum parvum*, 15. Jh. (R. 48 224); *Breviarium Praemonstratense*, Anf. d. 15. Jh. (R. 45 191); *Collectaneum Cisterciense*, 14. Jh. (R. 45 189); *Liturgica Cisterciensia*, 1652 (R. 40 338); *Horae* (Sarum), 15. Jh. (R. 32 526); *Horae* von Susanne von Bourbon, Gemahlin Karls von Bourbon, Connétable von Frankreich, 16. Jh. (R. 56 999); *Missale ad usum Romanum* aus der Diözese Köln oder Trier, 11.—12. Jh. (R. 53 559); *Psalterium Romanum*, 14. Jh. (R. 54 264); *Diurnale* (Fragment), 14. Jh. (R. 56 087); *Diurnale Cisterciense*, 13.—15. Jh. (R. 56 088); *Breviarium ad usum Fratrum Minorum*, 14. Jh. (R. 56 090); *Lectionarium et Breviarium*, 13.—14. Jh. (R. 56 098); *Rituale Canonico regularium S. Augustini*, 15. Jh. (R. 56 689); *Processionale* aus Saint-Florent (Maine-et-Loire, Frankreich), 15. Jh. (R. 61 146). L. G. [273]

F. Ehrle-P. Liebaert, *Specimina codicum Latinorum Vaticanorum* (Berol. et Lips. 2 1927) verzeichnet folg. Liturgica: T. 13 = *Martyrol. Casinense* in benev. Schrift (1087); T. 15 = *Evangelistarium* in benev. Schrift s. XI; T. 16 ein gleiches von 1087; T. 18 = *Missale Gallic. vetus* in meroving. Schrift s. VIII; T. 20 = *Sacram. Gelas.* in Corbier Schrift s. VIII; T. 21 = *Evangelist.* in angels. Schrift s. VIII; T. 24 = *Psalt. c. glossis Petri Lombardi* in ir. Schrift s. XII/XIII (I); T. 33 = *Sacram.* in karolingischer Minuskel (978—993); T. 34 = *Psalt.* in karol. Minuskel a. 1019/20.

[274]

Aus *Breslauer öffentlichen Bibliotheken und Archiven*. Katalog der Ausstellung im Kunstgewerbemuseum Aug.—Nov. 1926 (Breslau 1926). Für uns kommen in Frage: Nr. 24 = *Lectionarium* s. XII/XIII aus Leubus; Nr. 26 = *Psalt. noct.* mit großen Miniaturen aus Trebnitz; Nr. 28 = *Evangelarium*; Nr. 30 = *Psalt. per hebd.* aus Trebnitz; Nr. 38 = *Graduale* s. XIV aus Camenz; Nr. 39 = *Antiphonarium* s. XIV aus Leubus; Nr. 43 = *Missale* aus Sagan s. XV; Nr. 47 = *Missale-Prachthts.* s. XV aus Schlesien; Nr. 48 = *Livre d'heures* mit Miniaturen; Nr. 60 = *Antiphonarium* s. XVI (Beispiel des Verfalls der Miniaturmalerei); Nr. 61 = *Antiph.* aus Trebnitz. [275]

**H. Wegener**, *Beschreibendes Verzeichnis der Miniaturen und des Initialschmuckes in den deutschen Handschriften bis 1500* (Bd. V der Miniaturhdschr. d. Preuß. Staatsbibl. Lpz. 1928). S. 122: ms. germ. quart. 409 s. XVe = *Rituale* für Spendung der Sterbesakramente. — S. 135: ms. germ. quart. 597 (1410) = *Statutenbuch* der Bruderschaft von St. Ursula in Köln. — S. 141: ms. germ. oct. 7 u. oct. 48 = *Gebetbücher* s. XV/1. — S. 145: ms. germ. oct. 87 = *niederrhein.-niederländ. Gebetbuch* (1460—75) mit *Kalendar* von Lüttich oder Utrecht. — S. 153: ms. germ. oct. 89 = *Delfter Hs.* (*Gebetbuch*) von 1460—70 mit *Kal.* von Utrecht. — S. 157: ms. germ. oct. 487 = *rhein. Gebetbuch* s. XV/2. — S. 158: ms. germ. oct. 6 = *niederl., wohl Delfter Hs.* (*Stundenbuch*) mit *Kal.* von Utrecht. — S. 159: ms. germ. oct. 270 = *flämische Hs.* (*Gebetbuch*) von Cambrai oder Tournai. — S. 163: ms. germ. quart. 18 = *niederl. Gebetbuch* um 1480 mit *Kal.* von Utrecht. — S. 164: ms. germ. oct. 229 = *niederl. Stundenbuch* um 1480 (*Kal.* von Utrecht). — S. 165: ms. germ. oct. 451 = *Gebetbuch* aus der *Karthause St. Barbara* in Köln s. XVe (*Kal.* von Köln). — S. 166: ms. germ. oct. 326 = *niederrhein. Gebetbuch* s. XVe (*Kal.* von Paderborn). — S. 167: ms. germ. quart. 72 = *niederd. Gebetb.* aus einem *Nonnenkloster* s. XVe und ms. germ. oct. 265 = *ebenso*. [276]

**K. Mohlberg** OSB, *De ignoto quodam Sacramentarii „Gelasiani“ Sancti Galli fragmento* (Eph. lit. 42 [1928] 65—73) veröffentlicht die Initien eines bisher nicht beachteten Sakramentarfragments im *Cod. Sangall.* 349 fol. 5—36 (in dem auch *Silva-Tarouca* den berühmten ersten *Ordo Romanus* des Archicantor fand); es sind *Orationen* des sog. *Gelasianum* und bilden eine Ergänzung zu dem von M. aus *Cod. Sang.* 348 herausgegebenen Sakramentar. Mit diesem und dem *Sakr.* von Angoulême in *Cod. Par.* 816 werden die neugefundenen *Orationen* auch konfrontiert. [277]

**K. Heldmann**, *Das Kaisertum Karls d. Großen. Theorien und Wirklichkeit* (Quellen u. Stud. z. Verf.-Gesch. d. Deutschen Reiches in MA u. Neuz. VI 2. Weimar 1928). S. 31 ff. wird die Frage, ob das Kaisertum Karls eine Erneuerung des röm. sein wollte oder nicht, bzw. ob zwischen dem weström. Imperium und dem Ereignis von 800 die Kontinuität einer Ideologie bestanden habe — H. negiert die Frage! —, mit Hilfe der Liturgie der Sakramentarien zu entscheiden gesucht. Es wird nun gesagt (S. 35), daß in den gallikanischen Sakramentaren nicht für ein *imperium Romanum* oder einen *imperator Romanorum*, sondern für *reges nostri* oder *principes nostri* gebetet wird, im *Miss. Franc.* sogar für das *regnum Francorum*. Nur die Karfreitagsoration im *Miss. Gall. vet.* bittet: *respice propitius ad Romanum benignus imperium*. Dagegen betete die Kirche Italiens noch immer für das fortbestehende röm. Reich; Grund war die staatsrechtliche Tatsache der Zugehörigkeit Roms zum röm. Imperium, nicht eine Idee. Das *Leonianum* und auch das *Gelasianum* tragen auch in dieser Beziehung deutlich den röm. Charakter an sich. (Der Ausdruck „Ritualbuch“ S. 40 ist ungenau.) Nur die Karfreitagslit. des *Gelas.* betet auch für „unsern König“ unter fränkischem Einfluß, verbindet aber Kaiser und König nicht durch *et*, sondern durch *vel* und *sive*. (Es ist wohl anzunehmen, daß hier die Bedeutung *sive* = *et*, die im MA so häufig ist, keine Rolle spielt.) Das *Miss. Franc.* hat dagegen das *nomen Romanum* in den aus *Leon.* und *Gelas.* ent-

lehnten Gebeten in *regnum Francorum nomenis* abgeändert (S. 41). „Erst die immer stärkere Romanisierung der fränk. Landeskirche seit den Tagen des hl. Bonifatius und Pippins hat zu einem verstärkten Eindringen . . . auch römischer Sakramentarien-texte in den Gebrauch der fränkischen Kirchen geführt und so deren Klerus auch mit den Gebeten für das *Imperium Romanum* in weiterem Umfang bekannt gemacht.“ Jedoch auch hier gab es Konzessionen an die gall. Überlieferung, vor allem in den gallikanisierten Gelasianen. Ja, das Sakramentar von Rheinau hat viele Orationen mit römisch-politischen Belangen überhaupt nicht aufgenommen. [278]

A. Dold OSB, *Getilgte Paulus- und Psalmentexte unter getilgten ambrosianischen Liturgiestücken aus Cod. Sangall. 908*. Mit Anhang: *Unbekannte und bekannte Donaueschinger Väterfragmente* (Texte u. Arbeiten I 14. Beuron 1928). Mit unsäglicher Mühe und schlechtweg bewundernswerter Geduld, aber auch mit glücklichem Scharfsinn hat der Hg. die Verhältnisse des bisher nicht erkannten bzw. verkannten Doppelpalimpsests im Cod. Sangall. 908 klargelegt und ist dabei zu sehr wertvollen Ergebnissen gekommen. Die unterste Schrift (in Unziale) bietet Paulus- und Psalmentexte, die auf Grund paläographischer Anzeichen (Kürzungen XRS = *Christus*, N = *noster*, wenn nicht ausgeschrieben) und nach ihrer Textgestaltung in der Mitte des 6. Jh. in Oberitalien entstanden sein müssen. Die lat. Paulustexte gehören somit zu den ältesten, die wir überhaupt besitzen. Sie wurden aber später, zusammen mit den Psalmen, palimpsestiert und mit einer mailänd. Liturgie überschrieben. Es ist dem Hg. nämlich gelungen, mit Hilfe des ehemals gleichfalls zu Sangall. 908 gehörigen Bl. 16/19 des Züricher Fragments C 79<sup>b</sup> ganz spärliche Reste von einem *Confractorium* der mailändischen Ostermesse und vom *Transitorium* der gleichen Messe zu entziffern. Ein anderes Wortfragment — ESSA — kann er als Teil von *ingressa* (mail. = Introitus) feststellen. Die mailänd. Liturgietexte, auch ihrerseits zum allergrößten Teil in Unzialschrift, sind kaum nach dem 7. Jh. entstanden. Auch dadurch ist also bewiesen, daß der Codex schon in seiner ältesten Form (Paulus + Psalmen) in Oberitalien, vielleicht in Mailand selbst, gewesen ist und hernach über die Alpen den Weg nach St. Gallen gefunden hat. — Im Anhang veröffentlicht D. aus Donaueschinger Fragmenten einige Vätertexte: zwei unbekannte Väterpredigten in Fragment B III 15 (in denen die erste offenbar für das Epiphaniest bestimmt war, die zweite eine Osterpredigt ist); das exegetisch-patristische Fragment B III 23 über Exod. 12, 12—23; eine unbekannte Parallele zu Gregors d. Gr. Lehre von den 9 Chören der Engel in Fragm. B III 17; einen merkwürdigen Text aus einer Homilie über die fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen in Fragm. B III 18, der eine bisher unbekannte Textkompilation aus Augustin, Hieronymus und Gregor darstellt, die ihrerseits vielleicht auch Hrabanus Maurus († 856) bekannt war, ohne sich mit seiner Arbeit zu decken; eine Übersicht verdeutlicht anschaulich die Arbeitsweise des Kompilators; liturgisch weist das interessante Fragment auf die Feier der Ostervigil hin. — Zum Schluß werden noch Bruchstücke bekannter Vätertexte (Cassian, Gregorius M., Clemens Rom., Augustinus) ediert, die jedoch als neue Textzeugen beträchtlichen Wert haben. [279]

W. J. Anderson, *Fragments of an eight-century Gallican Sacramentary* (Journ. of Theol. Stud. 29 [1928] 337—343). 2 Fragmente der Privatsammlung Wilfred Merton in Slindon (MS 21) enthalten z. T. in Unzialschrift, z. T. in vorkarolingischer Minuskel Reste eines bald nach 750 in Nord- oder Nordostfrankreich geschriebenen Sakramentars gallikanischer Form (Sonntagsmesse, Messe auf St. Johannis d. T. und Peter und Paul), das eine Parallele zum Missale Gothicum, also ein von diesem letzteren unabhängiges Exemplar der romanisierten gallikanischen Liturgie zu sein scheint. Nr. 1 (inc: *Exaudi supplicationes familiae tuae*) vgl. mit Miss. Goth. (ed. Bannister) Nr. 501, auch Gall. vet. (ed. Muratori II col. 758); Nr. 2 (Praefacio missae: inc: *Sempiternam domini maiestatem*) = Miss. Goth. Nr. 499; Nr. 3 (inc: *Deus qui dives es ad ignoscendum*) = Miss. Goth. Nr. 500; Nr. 4 (inc: . . . *futuris propitiusque*



*concede*) vgl. Sacr. Leon. (Muratori I, col. 359) u. Sacr. Gelas. (ib. col. 705), auch Miss. Goth. Nr. 529; Nr. 5 (in Minuskel; *Benedictio populi*, inc: *Benedic dne populum tuum et deuotum respice*) = Sakramentar von Angoulême (Paris DN. lat. 819; ed. Cagin. Nr. 1870); Nr. 6 (inc: *Diuinam misericordiam frs km concordie oratione poscamus*) = Miss. Goth. Nr. 530; Nr. 7 (inc: *Exaudi preces familie tue*) = Miss. Goth. Nr. 520; Nr. 8 (Miss. in nat. S. Joh. Bapt; wieder in Unz.; inc: *Inter diuinas laudes et nostras preces*) zum größten Teil im Lib. Sacr. Mozarab. (ed. Férotin [1912] 349—351 Nr. 804, 807); doch erscheinen beträchtliche Varianten; Nr. 9 (inc: *Dne ds noster qui ad testimonium sci Johannis Baptiste ac praeui tui etiam ortus eius diem ecclesiis consecrasti*) vgl. teilweise mit Brev. Goth. (PL 86, 1134). [280]

A. M. Friend, *Two manuscripts of the school of St. Denis* (Speculum 1 [1926] 59—70). Nach Delisle u. V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris 1924) I, 36 läßt sich die Herkunft des in MS 1141 der Nationalbibliothek von Paris enthaltenen unvollständigen Sakramentariums nicht bestimmen. Fr. weist nach, daß es verwandt ist mit dem Sacramentarium von Nonantula (Bibl. nat. M S lat. 2292). Dieses enthält außer der Praefatio und dem Canon die *Missae propriae* für das Jahr; der höhere oder niedere Rang der Feste ist durch die Verschiedenheit der Lettern und Farben angedeutet (Gold für die Hauptfeste des Herrn, der Gottesmutter und der Apostelfürsten, Titel rot, Gebete grün für St. Stephan, St. Johannes, Innocentes, Epiphanie). Besonders ausgezeichnet ist das Fest des hl. Dionysius und seiner Gefährten. Dieses Sacramentarium wurde durch Bischof Johannes von Arezzo (letztes Viertel des 9. Jh.) der Abtei von Nonantula geschenkt. Dieser Bischof weilte 876 als päpstl. Legat bei Karl dem Kahlen, der ihn in der Abtei St. Denis empfing. Karl der Kahle war der Hauptförderer der sog. Schreiberschule von Corbie, die auch in St. Denis tätig war. Die Annahme ist nicht zu gewagt, daß das Sacramentarium von Nonantula zu den Werken der Schule von Corbie gehört, in St. Denis geschrieben und von Karl dem Kahlen dem Bischof Johannes zum Geschenk gemacht wurde. Aus der gleichen Schule ist demnach auch das Sacramentarium des Cod. 1141 hervorgegangen. Das erste der sieben Vollbilder, die in ihm enthalten sind, stellt einen karolingischen Fürsten inmitten zweier Erzbischöfe dar; die aus den Wolken reichende Hand Gottes hält über seinem Haupte eine Juwelenkrone. Nach Fr. bezieht sich diese Darstellung auf die Krönung Karls des Kahlen zum König von Lothringen (Metz im J. 869). Die beiden Erzbischöfe mit dem Heiligenscheine mögen der hl. Remigius, der Chlodwig salbte, und der aus Chlodwigs Geschlechte stammende hl. Arnulf von Metz sein; der junge Fürst ist Chlodwig, das von Gottes Hand dargereichte Diadem bedeutet die göttliche Erwählung des karolingischen Hauses. Der Fürst und die beiden Erzbischöfe sind die heiligen Vorgänger Karls des Kahlen und der beiden Erzbischöfe Hinkmar von Reims und Adventius von Metz, welche die Krönung Karls vornahmen. Auf einem anderen Vollbilde sieht man den hl. Gregor den Gr., der zwei Klerikern die hl. Melodien diktiert. Metz war im nördlichen Europa das Hauptzentrum für den gregorianischen Gesang, seitdem im 8. Jh. der hl. Chrodegang seinen Klerikern die *Romana cantilena* vorgeschrieben hatte. H. H. [281]

R. Bauerreiß OSB, *Die geschichtlichen Einträge des „Andechser Missale“ Clm 3005* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Ben.-Ord. u. s. Zw. N. F. 16 [1929] 52—90). — Das 'Andechser Missale', von G. Morin (vgl. Jb. 2 Nr. 182) als ein Vollmissale des beginnenden 10. Jh. aus Wessobrunn erkannt (der Kanon fehlt), eine Mischung von gregor. und gelas. Elementen darstellend, befand sich (S. 54) nie in der Bibliothek, sondern wurde als Reliquie aufbewahrt und bei Heiliumsausstellungen vorgezeigt. Vier Hände des 14. Jh. haben verschiedene Aufzeichnungen in den Kodex eingetragen, die B. nun kritisch herausgibt. Für uns bes. interessant ist Text 1, ein angeblicher Brief des Bischofs Otto II. von Bamberg über die Übersendung eines *sacramentum S. Gregorii* (vgl. Jb. 6 Nr. 386) an seinen Bruder Berchtold von Andechs und



Nr. 7: Über einen angeblichen Ablass Gregors I. und die Verehrung der Freitage von Aschermittwoch bis Pfingsten, wichtig vor allem für die Passionsfrömmigkeit im späteren MA (S. 66 f.). Die Untersuchungen werden fortgesetzt. [282]

**J. Santamaria**, *D'uns Missals del Museu del Bisbat de Solsona* (Missatger del Sagrat Cor de Jesús [1927] 338—345). Beschreibt ein gedrucktes Missale aus Barcelona von 1521, jetzt im Diözesanmuseum zu Solsona; ferner ein hsl. Miss. aus dem Kloster Serrateix OSB aus dem J. 1400 mit einigen Besonderheiten im *Ordinarium missae*, z. B. *Quando commiscitur* [!] *aqua: Ex latere Christi sanguis et aqua exisse peribetur; et ideo pariter commiscemus; ut omnipotens et misericors Deus utrumque ad medelam animarum nostrarum sanctificare dignatur* [!]. — *Ad corporalia: In tuo conspectu qu. D. hec munera nostra tibi sint placita, ut nos tibi placere valeamus.* — *Ad hostiam imponendam: Grata tibi sit D. hec oblatio, quam tibi offerimus pro nostris delictis et pro Ecclesia tua sancta catholica.* — *Benediccio calicis: Dextera Dei Patris omnipotentis bene † dicat haec dona sua . . .* — Nach der vom heutigen Text abweichenden Gebetsaufforderung des Priesters und der Antwort des Volkes folgt noch eine *Benediccio: Descendat qu. D. Sp. S. tuus super hoc altare tuum, qui hec munera tue maiestati oblata bene † dicendo benedicat, sanc † tificando sanctificet, et sumencium corda dignanter emundet* [also eine Art Epiklese]. Vor dem *Te igitur* [wohl während der Gesänge des Sanctus] betet der Priester: *Vere sanctus, vere benedicendus D. n. I. Chr. Filius tuus, qui sacrificandi novam legem sacerdos verus instituit hostiam se tibi placitam et ipse obtulit, et a nobis iussit offerri. Per quem te D. omnip. P. rogamus et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostre servitutis libamina ipsi tibi acceptabilia facias et nobis sanctificata distribuas, petitionesque nostras in odorem suavitatis accipias. Per eundem.* Im Meßkanon steht im *Memento viv.* nach *omnium circumstancium: atque omnium fidelium christianorum, quorum . . .* Am Schluß: *omnis honor et gloria, virtus et potestas.* Die Oration in *commiscendo* weicht auch ab. In den Kommuniongebeten wird Christus mehrfach mit *rex regum* angeredet. Am Abschluß: *Ite ergo, Christi corpus sumitur, quia salus et vita nobis. Missa est.* O. C. [283]

La Bibliofilia 30 (1928) 71 spricht von einem Prachtmissale, das für den Orden der Johanniter hergestellt und 1503 durch den Prior von St. Gilles, F. C. Aleman Rochecherat, der Ordenskirche auf Rhodus geschenkt wurde. Als 1523 die Insel durch Sultan Soliman erobert wurde, nahmen die Ritter das Missale mit nach Messina; 1530 kam es nach Malta und von dort nach England, wo es Olschki kaufte. Seine Zierde bilden 28 Miniaturen, die gegen Ende des 15. Jh. von einem französ. Künstler ausgeführt wurden. H. H. [284]

**W. Lampen OFM**, *Missali manoscritti francescani in Italia* (Studi Francescani N. S. 14 [1928] 289—300). Mit ausgiebiger Benutzung von Ebner, *Quellen u. Forsch. zur Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Romanum* (Freiburg 1896) beschreibt L. 21 Missalien des 13.—15. Jh. (2 in Cortona, 2 Florenz, 1 Montecassino, 2 Neapel, 1 Padua, 10 Rom, 1 Siena, 1 Vicenza). Das Exemplar von Montecassino enthält ein Supplement mit den kassinensischen Festen der hl. Benedikt, Scholastika, Maurus, Placidus, Romanus, Blasius, Onofrius. Interessant ist das Missale plenum von Neapel aus dem 13. Jh.; vor dem 1. Adventssonntage steht die Rubrik: *Nota quod a prima Dominica de Adventu usque ad nat. Domini et a Septuagesima usque ad feriam V maioris hebdomadae utimur Nigris Casulis omnibus dominicis et ferialibus diebus, except. Dom. de Gaudete et Laetare, Jerusalem, in quibus utimur purpurea casula, si habemus.* Fol. 291 f.: *Officium missae novae sollempnitatis Corporis Christi ordinatum p. d. papam Urbanum IV. Introitus: Ego sum panis vivus qui de caelo descendi . . .; Graduale: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis; Qui manducat meam carnem; Alleluia: Caro mea eqs.; Offertorium: Sicut vivens misit me Pater; alles übrige wie in der heutigen Festmesse.* H. H. [285]

**M. v. Zalán OSB**, *A Pray-Kodex irásának helye és további sorsa* (Örtlichkeit und weiteres Schicksal des Pray-Kodex) (Magyar Könyvszemle 24 [1927] 247—274).

Vgl. Jb. 7 Nr. 288; 290 f. Aus den Orationen des Sakramentars, in welchen ein Patron erwähnt wird, zieht Z. den Schluß, daß der Patron der Kirche, für welche das Sakramentar hergestellt wurde, Johannes der Täufer war. Wenn in diesen Orationen auch die Gottesmutter genannt wird, so erklärt sich das aus der Sitte, dem Namen des Kirchenpatrons den der hl. Jungfrau beizufügen (vgl. Rituale von St. Florian 12. Jh., Missale von Eger 14. Jh.), ganz besonders in Ungarn, da Maria als Patrona Hungariae verehrt wurde. In den Rubriken des Codex wird auf Mönchs-Consuetudines angespielt, z. B.: *in capite ieiunii discalceant se fratres ad processionem*; am 2. II.: *custos ecclesie distribuat candelas fratribus, maior vero magister pueris* (cfr. Martène, *de ant. mon. rit.* [Antwerp. 1764] 106). Ausdrücke wie *antistes*, *episcopus*, *pontifex*, *archidiaconus* sprechen nicht dagegen, daß das Sakramentar für eine Klosterkirche bestimmt war; denn den liturg. Büchern der Mönche wurden die Ordines Romani zugrunde gelegt, die dann hie und da, aber nicht immer gemäß den *Consuetudines monachorum* umgeändert wurden. Es handelt sich um eine Benediktinerkirche. Der hl. Benedikt hat 2 Feste: 21. III. *Conversio S. Benedicti* (mit Oktav), 11. VII. *Translatio S. Benedicti* (ebenfalls Oktav). Von anderen Ordensheiligen verdienen Erwähnung Alto (Abt von Altomünster) 9. II. und Attalus (Abt von Bobbio) 10. III. Auf Deutschland verweist die Messe des hl. Korbinian und die der hl. Luitrudis, deren Reliquien in Korvey verehrt wurden. In Ungarn gab es 2 zu Ehren des hl. Johannes d. Täufers geweihte Benediktinerklöster: Szent János im Komitat Bohar, von dem wir so gut wie nichts wissen, und Boldoa (Kom. Borsod), das im 12. Jh. erbaut wurde. Die Kirche gehört jetzt den Calvinern. Ein doppelter Eintrag im Codex besagt, daß das Kloster St. Johann von Boldoa 1203 abgebrannt ist. Das Sakramentar war also für das Kloster von Boldoa geschrieben worden. Zum Sakramentar kam ein Anhang mit neuen Messen der im Sakr. genannten Heiligen und Messen von Heiligen, die im Sakr. fehlen. Um 1228 befand sich der Codex in der Benediktiner-Cella von Deáki und kam noch im 13. Jh. in den Besitz des Domkapitels von Pozsong (Preßburg). Der Micrologus (vgl. Jb. 7 Nr. 289) wurde nach dem J. 1425 dem Codex beigegeben. [286]

W. M. Whitehill, *A twelfth-century Exultet roll at Troja* (Speculum 2 [1927] 80—84). E. Bertaux beschreibt in der *Iconographie comparée des rouleaux de l'Exultet, tableaux synoptiques* die in Neapel befindliche Kopie einer verschollenen Exultetrolle aus dem 12. Jh. Wh. weist nach, daß diese als verschollen geltende Rolle eine der drei Exultetrollen der Kapitelsbibl. von Troja in Apulien ist, die K. Porter in den *Mélanges offerts à M. G. Schlumberger* (Paris 1924) 408—415 erwähnt, da die 15 Miniaturen des Neapler Exemplars genau die Miniaturen der jüngsten der 3 Exultetrollen von Troja wiedergeben, z. B. bei den Worten *Patrem filiumque eius unigenitum* Christus am Kreuze; zur Rechten sind ein Engel und Maria als Repräsentantin der Kirche, welche das aus der Seitenwunde fließende Blut auffängt; zur Linken vertreibt ein Engel eine weibl. Figur (die Synagoge). Der Text der Rolle ist der Vulgatatext. Bertaux spricht von einer anderen verlorenen Rolle, auf der 2 lombardische Fürsten dargestellt gewesen seien gleich denen, die im 11. Jh. gemeinsam in Capua und Benevent regierten. Wh. glaubt diese Rolle mit der ältesten der 3 Exultetrollen von Troja identifizieren zu können, auf der bei den Worten: *subdiaconibus cunctoque clero vel plebe* Christus dargestellt ist, der 2 Fürsten die Hände auflegt. Diese Rolle bietet den Italtatext, ebenso die 3. Rolle. Die Schrift aller drei Rollen ist die beneventanische; die ersten beiden kürzeren mit dem Italtatext gehören dem 11. Jh. an, die dritte längere mit dem Vulgatatext dem 12. [287]

P. Volk OSB, *Breviarium Fontanellense* (Rouen cod. 207 [A 505] s. XIII) (Rev. Bénéd. 40 [1928] 243—250). In diesem Brevier aus dem alten Kloster Fontenelles (S. Wandrille) finden sich außer dem Brevier Teile von Meßformularien, Präfationen mit Kanongebeten, ein Profebritus usw. Der Band vereinigt Reisebrevier und Reise-

missale, letzteres in der Mitte des Bandes; Schrift gotische Minuskel s. XIII. Fol. 207<sup>v</sup> ein Gedicht auf das Trinubium der hl. Anna, von dem die letzten 11 Verse bisher noch nicht nachgewiesen wurden (vgl. Jb. 2 Nr. 244; 4, 390; 5, 397; 6, 334); fol. 8<sup>r</sup>—9<sup>r</sup> Meßbritus; fol. 9<sup>v</sup>: *Si forte contigerit alicui fratri negligencia de corpore et sanguine*. Dann verschiedene Teile von Meßoffizien, Riten, auch historische Notizen (darunter französische Gedichte), Profeßbritus S. 226<sup>v</sup>; fol. 230<sup>v</sup>—232<sup>v</sup> *Canon missae*, auch ein Totenoffizium und ein Fronleichnamsoffizium mit Meßformular. Am Schluß das Sanktorale des Breviers. [288]

**W. Lampen** OFM, *Breviarium O. F. M. saeculi XIII exeuntis* (Arch. Franc. hist. 1928, 606 f.). Cod. Laur. Strozzi n. 12 membr. s. XIII enthält einen Kalender und ein Brevier zum Privatgebrauch in 2 Teilen. Der Festkalender zeigt die Beziehungen der Minderbrüder zu den Mönchen von Vallumbrosa, speziell zu St. Minias in Florenz, dessen Kalender vielleicht von einem Franziskaner kopiert wurde. Geschrieben ist es zwischen 1255 und 1317. Das Brevier war sicher einmal in franzisk. Gebrauch; der zweite Teil ist von einer späteren Hand geschrieben. Das Offizium der hl. Dreifaltigkeit ist nicht das von Johannes Pecham (vgl. Nr. 340). [289]

**Gg. Leidinger**, *Ein Prachtevangeliarium der karolingischen Zeit aus Ingolstadt* (Sammelbl. des Hist. Ver. Ingolstadt 46 [1927] 49—59). Es handelt sich um die Fragmente des Clm 27 270 aus dem 9. Jh.; die Bl. sind Ende des 17. Jh. im Salzamt zu Ingolstadt zum Einbinden verwendet worden; es sind noch 62 vorhanden, während der Cod. ursprünglich wohl 256 hatte. Den 4 Evangelien gehen Kanonestafeln voran (deren Wesen S. 53 erläutert wird); 4 sind uns erhalten, von kunstgeschichtl. Standpunkt aus bes. beachtenswert; ebenso die Initialen. Tegernseer Herkunft? Vielleicht geschrieben im Auftrag des Abtes Gozbold von Niederaltaich für eine Ingolstädter Kirche. [290]

**A. Wilmart** OSB, *L'ancien Cantatorium de l'église de Strasbourg*. Manuscrit additionnel 23 922 du Musée Britannique avec un mémoire de M. l'abbé J. Walter ... et trois planches hors texte (Colmar 1928). In den sehr gründlichen und überzeugenden Vorbemerkungen zu der mustergültigen Ausgabe behandelt W. die im Titel genannte Hs., die ehemals im Besitze eines Schwenckfeldischen Parteigängers in Straßburg, Daniel Sudermann, war. Mit guten Gründen nennt er das Buch ein *Cantatorium*; es handelt sich nicht um ein ganz offiziell liturg. Instrument wie ein Graduale oder Pontifikale (p. XIII), sondern um eine Zusammenstellung für einen ganz bestimmten Gebrauch; so heißt es mit Recht p. XV: „... il nous semble juste de prétendre...“, que le rédacteur a fait lui-même son livre, selon ses propres intentions, non pas en réduisant un type qu'il avait sous les yeux, mais en prenant de-ci de-là, dans un lot d'ouvrages liturgiques, les éléments qui lui convenaient.“ W. vermutet weiterhin, daß der Band für einen Kantor des Münsters zu Straßburg im 12. Jh. hergestellt und wahrscheinlich auch von einem solchen selbst komponiert und mit Neumen versehen worden sei. Er wagt sogar aus den Namen, die uns für dieses Amt im 12. Jh. überliefert sind, einen Berthold (1129—1149) und einen Lentfried (1153—1185) herauszugreifen, um einem von ihnen die Zusammenstellung des Londoner Codex zuzuschreiben. Auf das Münster in Straßburg aber weisen jedenfalls sehr gewichtige Indizien; auch durch verschiedene inhaltliche Argumente des vorliegenden Cantatorium selbst wird die Zugehörigkeit durch einen Vergleich mit dem *Directorium chori* des Friedrich Klosener von 1364 erhärtet. Im übrigen sei zur Charakteristik des Werkes auch noch gesagt, was W. p. XXII noch betont: „... le Cant... est un recueil tout à fait traditionnel. Fort peu de ses textes ne se trouvent point représentés dans l'Ordinaire ou dans le Bréviaire.“ — Anhangsweise gibt J. Walter eine sehr gute Untersuchung über *Les processions de la Cathédrale* (sc. von Straßburg) *au moyen âge* (S. 93 ff.). [291]

**A. Wilmart**, *Le Livre du Chapitre de Sant' Ilario près Venise* (Rev. Bén. 40 [1928] 235—242). Das Kloster St. Hilarius (*de partibus Venetie in finibus Rioltensis*



*iuxta fluvium Vne*), wie es in den kaiserlichen Diplomen heißt, wurde zu Beginn des 9. Jh. gegründet, 1247 durch Ezzelin von Vicenza zerstört; die Mönche hatten sich schon nach S. Gregorio in Venedig zurückgezogen; dieser Name ging allmählich auf die Kommunität über. Ein Cod. im Fonds Salis der Stadtbibliothek zu Metz (Nr. 8) stammt aus diesem Kloster und enthält ein Martyrologium, die Regel und ein Nekrologium. Beschreibung S. 237 ff. Das meiste ist geschrieben unter Abt Johannes Strambus (1165—77), wie der Titel sagt; jedoch wurde das Buch schon 1157 begonnen; dann folgt: *Beda et Hieronimus fecerunt istum martirologium*. Nach der *Petitio novitiorum* sind  $3\frac{1}{2}$  Seiten ausradiert und mit dem *Officium S. Mariae Magdaleneae* überschrieben. Ursprünglich stand aber hier das berühmte Kapitulare von 817, das unter dem Einfluß des hl. Benedikt von Aniane entstand, und zwar bis zum 31. Artikel. Am Schluß der Hs. des 12. Jh. stehen leoninische Verse, die wieder den Namen des Abtes enthalten, dann (wieder s. XII) 3 Responsorien der hl. Jungfrau, 2 Antiphonen, wovon die zweite jeden Satz mit *Gaude* beginnt, endlich, auch noch s. XII geschrieben, andere Antiphonen mit Noten und das Muster von *litterae dimissoriales*, dann historische Notizen s. XIII und das Nekrol. s. XIV. [292]

M. Frost, *A Prayer Book from St. Emmeran, Ratisbon* (Journal of Theol. Stud. 30 [1928] 32—45), veröffentlicht einige private oder halbprivate Gebete aus einer Sammlung, die in der Abtei St. Emmeram in Regensburg in Gebrauch war (Clm 14 248, fol. 159<sup>v</sup>—173<sup>r</sup>). Er bringt diese Gebete mit jenen zusammen, die uns durch bestimmte Sammlungen von den brit. Inseln erhalten sind (Br. Mus. Royal 2. A. XX und Harl. 2965 und Book of Cerne). Die Gebete der Münchener Sammlung wären dann aus der gleichen Epoche (9. Jh.) wie die in den Mss., und gewisse Eigentümlichkeiten der Schrift und des Ausdrucks (*Madian* für *Matthias*; *sanctus sanguis*) würden auf ir. Ursprung hinweisen. L. G. [293]

V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale* (3 Bde, Paris 1927). Der großen Veröffentlichung der Sakramentarien läßt L. die „Stundenbücher“ folgen, die zwar mit der Liturgie in einem historisch und psychologisch viel loseren Zusammenhang stehen als jene, aber immerhin ihren Ursprung in den liturgischen Feiern und Büchern haben. In der Einleitung des großen, prächtig ausgestatteten Werkes verbreitet sich L. über Begriffsbestimmung und Geschichte (charakterisiert durch folgende Ausdrücke und Sätze: „du psautier aux livres d'heures, *libelli precum*, à l'époque carolingienne et jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle le livre de prière des fidèles était le psautier, les premiers livres d'heures sont une combinaison du psautier et du livre d'heures“). Eine Liste der Übergangserscheinungen (seit s. XII) bietet p. XI. P. XIV: *Les éléments du Livre d'heures*. L. scheidet „él. essentiels, secondaires, accessoires“. Die wesentlichen Bestandteile sind die, welche dem Brevier entnommen worden sind. Zu den sekundären gehören die Evangelienabschnitte, die *Passio* nach dem hl. Johannes, die Gebete *Obsecro te* und *O intemerata*, Horen und Offizium vom Hl. Kreuz, Horen und Offizium vom Hl. Geist, die 15 Freuden der hl. Jungfrau und die 7 Bitten zu unserm Herrn. Zu den „accessoires“ rechnet L. die 15 Gradualpsalmen, die Horen zu Ehren der verschiedenen Heiligen, die verschiedenen Gebete, die Bitten „pour la journée chrétienne“, die Meßgebete, den Psalter des hl. Hieronymus und andere Stücke. Die einzelnen Stücke werden dann ausführlicher besprochen. P. XXXII ff. handeln über die Identifizierung der *Livres d'heures* und überzeugen durch einzelne sehr interessante Beispiele von der Notwendigkeit solcher Untersuchungen. Über die Ausschmückung der *L. d'h.* handeln p. XL ff.; wie wir aus diesen Ausführungen ersehen, bewegen sich die Materien der künstlerischen Tätigkeit ziemlich in bestimmter Ordnung; eine Liste der Sujets mit ungemein viel Anregungen gibt p. L ff.; von besonderer Bedeutung scheinen mir die Darstellung von St. Anna (vgl. u. Nr. 346—350), St. Antonius der Einsiedler (p. LI; warum ist auf Künste II S. 66 ff. gar kein Bezug genommen?), die *Elevatio hostiae* und *calicis* (p. LIX), die Flucht nach Ägypten (p. LXI), die Passionsszenen (p. LXV); St. Michael (p. LXXI) kommt einmal als Seelenwäger vor (vgl. u. Nr. 351):



*Mychiel, prince très glorieux,  
Qui est prévôs lassus ès cielz  
La te donna Dieu tel poissance,  
Quar il te donna la balance,*

dann Mariä Verkündigung (p. LXXIX), die häufigste der Darstellungen, soweit sie der Jungfrau gewidmet sind (vgl. V. C. Habicht, *Maria* [1926] 159 ff.; Hach, *Mariä Verkündigung* [Zschr. f. kirchl. Wiss. 1885 S. 430 f.]; Benrath, *Zur Gesch. d. Marienverehrung* [Theol. Stud. u. Krit. 1886 S. 218 f.]; F. Oldenbourg, *Buch und Bildung* [1925] 55; mit zahlr. Lit. A. Mayer, *Die moderne Kunst im Unterricht* [Bayr. Bl. f. d. Gymn. 1926 S. 150 ff.]. Sodann beginnt die eingehende Besprechung der einzelnen *L. d'h.* der Pariser Bibl., im ganzen 313 Nummern. Es ist nicht möglich, hier auf Einzelheiten einzugehen; jedenfalls birgt das Werk eine Fülle von Anregungen und Daten in geschichtlicher, liturgiegeschichtl. und kunsthistor. Beziehung. B. II S. 305 werden noch „*morceaux choisis*“ — ausdrücklich ohne besondere Prüfung — herausgegeben. Zahlreiche Register schließen den 2. Bd. ab. Der 3. Bd. enthält 130 wohlgelungene Reproduktionen, die ihrerseits schon weit über den Rahmen der Kunstgeschichte hinausweisen. [294]

*Mag men den H. Geest afbeelden onder de gedaante van een mensch* (Tijdschr. v. Lit. 9 [1928] S. 238 f.) nimmt Bezug auf *Leroquais, Les livres d'heures* (vgl. Nr. 294), wonach die Darstellung der hl. Dreifaltigkeit durch drei menschliche Personen bis ins 7./8. Jh. zurückgeführt werden kann. [295]

A. Wilmart bespricht die *Livres d'heures* von *Leroquais* in Journ. of Theol. Stud. 29 (1928) 428—433. Außer einigen Wünschen, die die Arbeit L.s übrig läßt, geht er vor allem auf die Behauptung L.s ein, daß „on sent palpiter l'âme populaire“. Mit Recht sagt W., daß dem nicht so sei; die *L. d'h.* seien nur „*destinés aux laïques fortunés*“. Und der Text sei „*ordinairement d'une extrême banalité*“. Nur die von den *Libri precum* herkommenden Horenbücher „*offrent quelque intérêt littéraire à l'histoire du culte*“. W. verweist dann vor allem noch auf P. Lacombe, *Livres d'heures imprimés au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle conservés dans les bibl. publ. de France* (1907). Sodann gibt er einen guten chronologischen Überblick über das Material, nicht ohne an einzelnen Stellen bei L. Kritik zu üben. [296]

H. Quentin bespricht *Leroquais, Les livres d'heures* in Riv. di arch. Crist. 4 (1927) 367—370. Knappe und klare Definition vom Wesen eines *L. d'h.* Eine Anzahl der von L. angeführten Bücher sind nicht in strengem Sinn *L. d'h.*, d. h. Laienbreviere. Qu. geht dann auch auf die künstlerischen Darstellungen einiger Motive in den *L. d'h.* ein und betont — neben einigen Korrekturen — vor allem ihren großen Unterschied. [297]

K. Snell, *Ein seltsames Stundenbuch* (Das neue Ufer. Kult. Beil. d. „Germania“ 1928 Nr. 23). Bespricht die Ausgabe *Les heures de Marguerite de Beaujeu* (Gemahlin Jacobs von Savoyen, Achaja und Morea 1382), die neben dem üblichen Inhalt der Stundenbücher auch eine Vita der hl. Margareta enthalten und wahrscheinlich in Cluny ihre Gestalt erhielten, vor allem nach der kunst- und kulturgeschichtlichen Seite. „Der sakrale Text ist umrankt von einem verwirrenden Geflecht burslesker Ausgelassenheit.“ „Es ist eine Phänomenologie des Grotesken“, „eschatologische Ausgelassenheit“. „Man glaubt den Jubel der erlösten Kreatur zu vernehmen, der in Purzelbäume und groteske Tollheit ausbricht.“ „Selbst die kirchlichen Zeremonien werden parodiert und die Gegenstände des Kultus ins Lächerliche gezogen.“ Geist der Gotik und Liturgie! [298]

A. Schmidt, *Ein künstlerisches Andachtsbuch von 1505 aus der Aachener Familie Bestoltz* (Zschr. f. Bücherfrd. N. F. 20 [1928] 111—114). Die Hs. 964 der Landesbibl. in Darmstadt (in Sedez) ist ein Seitenstück zu der von A. Huyskens in der Zschr. d. Aachener Geschichtsvereins 46 (1924) 278/9 (Aachen 1926) besprochenen Hs. *Horae Beatae Mariae Virginis* (im Berliner Antiquariat Utopia), die für die

Schwestern Elisabeth und Lutkardis Bestoltz vom regulierten Chorfrauenstift St. Maximin in Köln hergestellt. Wie die Darmstädter Hs. angibt, waren sie Töchter des Bürgermeisters Peter Bestoltz von Aachen; das Büchlein selbst ist ein *codicellus orarius cum amoena iucunditate completus per fratrem theodericum clocker* († 1531 als Subprior des Regulierherrnklosters zu Aachen). [299]

**H. Herbst**, *Über eine Korvin-Hs. der Bibliothek von Wolfenbüttel* (Zschr. f. Bücherfrd. 1927). Es handelt sich um einen nach 1476 entstandenen Psalter. [300]

**R. Galdos**, *Códice litúrgico regio de procedencia Westminsteriana conservado en España* (Estudios Eclesiásticos 7 [1928], Festnummer für die Presseausstellung zu Köln, S. 78—82). Eine Hs., die in einem Archiv im nördl. Spanien aufbewahrt wird. Buchstabenform s. XIV/XV. Es ist ein liturg. Rituale, welches den vollständigen Ritus bei der Krönung und Salbung der engl. Könige und ein besonderes Kapitel über die Leichenfeierlichkeiten enthält. G. überträgt dieses Kapitel, das nur 30 Zeilen auf fol. 22 umfaßt und davon handelt, wie der Leichnam des Königs zum Begräbnis hergerichtet wurde. Er reproduziert die hübsche Miniatur, auf der man sieht, wie die königliche Leiche den Angaben des Textes gemäß aufgebahrt wird. In einem viereckigen *tumulus* liegt der König in langer Tunika, im Mantel, das Diadem auf dem Haupt, mit Handschuhen und goldenem Ring, Zepter und Kreuzifix auf der Brust: *signum dominice crucis, quod super pectus eiusdem principis debet collocari*. Der Text ist abgeschrieben aus dem *Liber Regalis*, der von Maskell veröffentlicht ist (*Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae*). J. V. [301]

**Svend Dahl**, *Geschichte des Buches* (Leipzig 1928). Ursprünglich (1927) dänisch, nunmehr in deutscher Übersetzung (von L. Johnsson) erschienen, bietet das Buch eine kurzgefaßte Entwicklungsgeschichte des Buchs von seinen ältesten Erscheinungsformen bis zur Gegenwart. Es nimmt an mehreren Stellen auch auf liturg. Bücher Bezug, so S. 42 (Miniaturkunst in liturg. Büchern), 45 (liturg. Bücher im Zeitalter der Gotik), 51 (besondere Einbände für lit. B.), 83 (das *Psalterium* von Fust und Schöffer), 114 (liturg. Drucke), 115/6 (protestantische lit. Drucke), 119 (Vernichtung lit. Hss. im 16. Jh.), 131 (lit. Drucke des Christophe Plantin). [302]

**J. D. F.**, *Un incunable orensano* (Boletín arqueológico de la Comisión provincial de Monumentos de Orense 7 [1923—26] 177—178). Es handelt sich um einen Wiegendruck, *Manuale Sacramentorum*, der in Monterrey (Orense) von Johann Berlinch, einem Deutschen, 1496 hergestellt wurde. 1866 wurde das einzige erhaltene Exemplar, das A. Pereira de Figueiredo noch gesehen hatte, durch Feuer zerstört. Die Subskription lautet: *Explicit Manuale Sacramentorum cum brevi compilatione missarum et aliquorum festorum secundum consuetudinem Metropolitanae Ecclesiae bracarenensis, Impressum per magistrum Joannem Berlinch alemanum, cui finem datur Monti Regio Domino Francisco de Cuniga dominante in eadem villa et comitatu. Anno 1496, 4º idus Iunii*. J. V. [303]

**A. Cotarelo**, *Un incunable compostelana* (Bol. de la r. Acad. Callega 17 [1927] 169—173). Ein Wiegendruck von Santiago de Compostella auf einem einzigen Blatt, von Haebler unter n. 572 genannt. Die Aufschrift lautet: *He sunt reliquie que habentur in Sanctissima ecclesia compostelana*... Ohne Datum. Der Verf. gibt die Transskription des Textes und eine Aufzählung der in der Kathedrale von Santiago verehrten Reliquien sowie der päpstlichen Ablässe. J. V. [304]

**A. Perez Goyena**, *Curiosidades Bibliográfico-pamplonesas* (Boletín de la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Navarra [1925] 73—86). P. G. fand in den Bibliotheken von Burgos drei ziemlich seltene Bücher, die in Pamplona gedruckt sind. Zwei davon sind liturg. Inhalts: 1. *Tractatus sacerdotalis de Sacramentis deque dignis (divinis) officiis: / et eorum adm-/nistrationibus valde utilis et perne/cessarius cunctis fidelibus et presertim / omnibus ecclesiasticis editus a reveren/do et eximio Nicolao / decretorum do/ctore dignissimo. — Finit tractatus de / administratione Sacramentorum / de expositione officii misse de / dicendis*

*horis canonicis de / que censuris ecclesiasticis ca/nonice observandis. Impressus / Pampilone per magistrum Ar/naldum guillermum de brocaro „Anno domini M. cccc. XCLIX die penultima Ianuarii“.* Mit einigen Auslassungen im Titel von Haebler angeführt und beschrieben. — 2. *Tractatus / de Sacrosancto / Misse Sacrificio Om/nibus Christi Sacerdo-/tibus valde utilis. / Ubi Copiose Simul Et Compen-/diose, / de essentia, valore et effectu huius sacrificii, de / missarum stipendio, de ceremoniis, de praecepto audien/di missam, et de aliis quaestionibus quae hac tempestate in hac materia circumferuntur, disputatur. / Auctore P. Fr. Marco de los Huertos Ordinis Praedi/catorum, olim in Conventu S. Jacobi Pampilonensis / Theologiae Lectore. / Illustrissimo D. D. Fr. Antonio de Sotomayor Regio Confessori dicatus, / Año 1627. / „Cum licentia // Pompeiopoli: Ex Officina Caroli a Labayen. Typo/graphi Regni Navarrae.“* J. V. [305]

### III. Taufe; Messe; Psalterium und Brevier; Prozessionen und Benediktionen; lokale Riten.

**P. Glaue, Zur Geschichte der Taufe in Spanien II. Nachrichten über die Taufsitzen bis 711: Konzilsbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse** (Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1927/28. Heidelberg 1927). Über die vor-nizänische Zeit haben wir schon Jb. 7 Nr. 223 berichtet. S. 8 ff. behandelt Gl. das Schreiben des Papstes Siricius (384—399) an Himerius von Tarragona. Nach Kp. I ist die Wiedertaufe der Arianer nach dem Apostel (wohl Eph. 4, 5), nach den Canones und Decreta, bes. nach dem Briefe des Liberius *ad catholicos episcopos Italiae* (vom J. 363; PL 8, 1372 f.), nach der kath. Sitte im Orient und Okzident, unerlaubt. Es solle bei der Epiklese des Geistes und der bischöfl. Handauflegung bleiben. Außer im Notfall solle man nur an Ostern und Pfingsten taufen. In Spanien hatte man außer an *festivitates apostolorum seu martyrum* auch *natalitiis Christi seu apparitionis festivitatis* getauft. Gl. möchte in dem letzteren Ausdruck einen Termin bezeichnet sehen. — Priscillian schreibt in seiner Verteidigungsschrift an P. Damasus von der Taufe in *nomine P. et F. et Sp. S.* — Pacian v. Barcelona († um 390) gibt *de baptismo* eine dogmatische Darlegung über die T. und sagt u. a.: *Haec (nova generatio) compleri alias nequit nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superinfunditur: utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus.* — I. Synode v. Toledo (398/400) can. 1: Der Diakon darf nicht salben; der Presbyter darf es, wenn kein Bischof da ist, ohne weiteres; sonst nur auf dessen Anweisung hin. Nur der B. weihet das Chrisma, u. zw. an jedem Tage; Subdiakone oder Diakone holen es vor Ostern ab. — Synode v. Gerunda (517) can. 4: Ostern und Pfingsten als Taufzeiten. Die Kindertaufe kann noch am Tage der Geburt stattfinden. — Konzil v. Ilerda (524 oder 546) can. 14: Die Gläubigen dürfen mit den in einer Sekte Wiedergetauften keine Gemeinschaft haben; ein W. muß nach can. 9 und entsprechend can. 11 von Nikaia 9 Jahre Buße tun. Wenn ein Katholik seine Kinder von Häretikern taufen läßt, wird seine Oblation bei der eucharist. Feier nicht angenommen. — Verloren gegangen ist des Justinian v. Valencia *liber responsionum ad quendam rusticum*, der auch Tauffragen behandelte. — II. *Die Frage der simplex oder triplex immersio*. Gl. vertritt hier die irrtümliche Meinung, als sei die Taufe „auf den Namen Jesu“ oder „auf Christus“ unter einmaligem Untertauchen die ursprüngliche Sitte gewesen; diese habe also auch in Spanien geherrscht. Wichtig aber der Hinweis, daß die Eunomianer seit 361 das einmalige Untertauchen forderten (aus ihrer Lehre als Anhomioier heraus). In Spanien wurde im 6. und 7. Jh. über die einmalige oder dreifache Untertauchung gestritten. P. Vigilius beantwortete 538 die Anfrage des Bisch. Profuturus v. Braga dahin, daß nur die dreifache Untertauchung zu billigen sei. Für diese tritt auch der Brief des Bisch. Martin v. Braga an Bonifatius De



*trina mersione* ein, der tadelt, daß man in der suevischen Kirche sogar *in nominibus* taufe d. h. die Taufformel dreimal wiederhole; ferner daß manche aus Angst vor dem Arianismus wegen des *unum nomen* auch nur eine *inctio* vornähmen. Auf der 1. Synode zu Braga (561) wurde beschlossen, den röm. Brauch einzuhalten. — In der Baetica übten die Katholiken aus Protest gegen die Arianer die einmalige Untertauchung. Gregor d. Gr. schreibt darüber an Leander v. Sevilla (l. I ind. 8: ep. 43; PL 77, 497 f.): *de trina vero mersione baptismatis nihil responderi verius potest quam ipsi sensistis, quia in una fide nihil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa. Nos autem quod tertio mergimus, triduanæ sepulturae sacramenta signamus, ut, dum tertio ab aquis infans educitur, resurrectio tridui temporis exprimatur. Quod si quis forte etiam pro summa [summae?] trinitatis veneratione aestimet fieri, neque ad hoc aliquid obsistit, baptizandum semel in aquis mergere, quia dum in tribus substantiis [personis?] una substantia est, reprehensibile esse nulla tenus potest infantem in baptismo vel ter vel semel mergere, quando et in tribus mersionibus personarum Trinitas et in una potest divinitatis singularitas designari.* Da aber die Ketzer dreimal untertauchten, sollten die Katholiken es nicht tun. — Dementsprechend hat die 4. Synode von Toledo auch für die Provinz von Tarracona im J. 633 die einmalige Untertauchung angeordnet. — III. *Der Verlauf der Taufe in den drei Kirchenprovinzen im 6. und 7. Jh.* In der suevisch-galläcischen Provinz sollte der röm. Ordo des P. Vigilius eingehalten werden. Ein Stück der Tauf liturgie steht bei Martin v. Braga, *De corr. rust.* 15: Frage nach dem Namen, Abrenuntiation, Glaubensbekenntnis. Dreimalige Untertauchung, Signation. Für die Baetica haben wir Zeugnisse nur aus der Zeit nach der offiziellen Einigung der span. Kirche auf der 3. Synode v. Toledo 589. Wichtigste Quelle ist Isidor v. Sevilla, *De off. eccl.* II 25—27 und *Etymol.* VI c. 19 § 43—54. Der Ritus besteht in Wasserweihe, Abrenuntiation, Bekenntnis, Taufe, Salbung (nur vom Bischof), Handauflegung des Bischofs. Für Toledo haben wir Ildefons, *De cognitione bapt.*, bes. Kp. 105—132. Nach den 2 ersten der 12 Lektionen der Ostervigil zog der Bischof zum Baptisterium, dessen versiegelte Tür feierlich geöffnet wurde. Bei der Wasserweihe berührt B. u. a. das Wasser mit einem Holzkreuz und gießt Öl hinein. Abrenuntiation vor dem Hinabsteigen, Bekenntnis im Wasser. Taufe in einmaliger Untertauchung; zu der Formel wird beigefügt: *ut habeas vitam aeternam.* Nach kurzer Ansprache an den Täufling zog man unter Gesang von Exod. 15 zur Salbung, die mit dem vom Bischof geweihten Chrisma geschieht (Der Exkurs S. 28—39 über die Salbung bei der Taufe bedürfte größerer Klarheit; man muß die erste Salbung nach der Taufe genau von der bei der Firmung scheiden; ferner auch an die Verwendung des Chrisma bei der Taufwasserweihe usw. denken; vgl. etwa Jb. 7 Nr. 224). Es folgt die Handauflegung des Bischofs, die Übergabe des Vaterunser und die Feier der Eucharistie. — IV. *Nachgetragene Einzelheiten zur Taufe im 6. und 7. Jh.* Die Bonosianer taufte nicht *in nomine trinitatis*, wurden daher beim Übertritt getauft. Die Zwangstaufe wurde abgelehnt; unrichtig ist es, wenn Gl. in dem 9. Kanon des 12. Konzils von Toledo (681) *Ne Iudaei aut se aut filios suos vel famulos suos a baptismi gratia subtrahant* die „kirchenrechtliche Billigung“ jener sehen will. — Die 3. Synode v. Toledo (589) verbietet die Wiedertaufe; Häretiker sind durch Salbung und Handauflegung aufzunehmen. — Das 17. Konzil v. Toledo (694) verordnet, daß bei Beginn der Quadregesima das Baptisterium vom Bischof versiegelt werde, bis am Gründonnerstag die Altäre wieder aufgedeckt würden. — Die Kindertaufe soll nach der 2. Synode v. Braga (572) nicht hinausgeschoben, die Taufe gratis gespendet werden.

O. C. [305 a

[Simplex,] *La messa — appunti di storia ed estetica liturgica* (Riv. Lit. 15 [1928] 56—62; 85—89; 116—124; 147—152; 181—189). Gibt einen kurzen und brauchbaren, historisch gut fundierten, wenn auch nichts Neues bietenden Überblick. [306

A. Wilmart OSB, *L'oratio S. Ambrosii du Missel Romain* (Rev. Bénédict. 39 [1927] 317—339). Es handelt sich um das Vorbereitungsgebet *Summe sacerdos*, das



nach S. 321 f. in 4 Fassungen vorliegt: A = Kurzform (in der großen Mehrzahl der Hss.); A<sup>2</sup> = ebenfalls Kurzform, in einer Metzger Hs.; B = ausführliche Form (seit s. XIII.) in einer Reihe von alten Missalien, auf die sich die Überlieferung des römischen Missale und die des ambrosianischen beziehen; B<sup>2</sup> = ausführliche Form mit besonderen Auslassungen von B. Auf Grund der 4 gegeneinander abgewogenen Gruppen gibt W. S. 329 ff. eine Edition des Textes; W. glaubt es dem Johannes von Fécamp (s. XII) zuschreiben zu können. [307]

*Un antica „Praeparatio ad Missam* (Riv. lit. 14 [1927] 219—221). Wiederholt die Veröffentlichung (im Boll. Dioc. di Ivrea) einer *Praeparatio*, die in der Hs. XIX des dortigen Archivs enthalten ist, zum Teil in Hexametern abgefaßt (z. B. *Virtus summa Deus cunctorum rector optimus*...). Besonders besprochen wird das Gebet: *Ad balteum*. Als Verf. kann vielleicht S. Warmund gelten. [308]

A. Schosser, *Stellung des Sänger-Chors innerhalb der liturg. Meßfeier des frühen Mittelalters* (seit Gregor I., † 604) (Saat u. Ernte 3 [1928] 70—74). Daß im „Werkblatt der kath. Theologiestudierenden Bayerns“ diese kleine Arbeit erscheint, ist sehr tröstlich. Der Verf. ist sich der Bedeutung des im alten Christentum herrschenden innigen Bundes zwischen Liturgie und Musik, des festen Verwachsenseins der Sänger mit dem Priester, des Chores mit der Altarfeier wohl bewußt. So schließt er auch: „Damit (d. h. mit der Übersiedlung der päpstlichen Sänger von Avignon nach Rom 1377 und der damit zusammenhängenden Verpflanzung des mehrstimmigen Gesangs von Frankreich nach Italien) hatte sich also eine ganz neue Praxis angebahnt, die gesangliche Beteiligung des Volkes war geschwunden, die Begeisterung und Liebe zu den altertümlichen Melodien nahm bedenklich ab, die aufblühende polyphone Kunst tat das ihrige, um den Choral in den Hintergrund zu drängen, die Instrumentalmusik und Orchestermusik endlich verwischten den ehemals so innigen Zusammenhang zwischen Liturgie und Gesang, besiegelten die Trennung des inneren, erhebenden Bundes zwischen Chor und Altar.“ — Fragwürdig erscheinen folgende Sätze: S. 71: „War der Bischof (der Zelebrant) am Altar angekommen und hatte der hl. Eucharistie Anbetung gezollt...“ (!) oder S. 72: „Das Gloria wurde vom Zelebranten selbst angestimmt“ (vgl. L. Eisenhofer, *Grundriß d. kath. Lit.* 2 192 f.). Unklar ist das über die Opferungsgesänge Gesagte. [309]

P. Salmon OSB, *Les 'Amen' du Canon de la Messe* (Ep. lit. 42 [1928] 496—506). Die vier *Amen*, nach dem *Communicantes*, dem *Hanc igitur*, dem *Supplices* und dem *Memento etiam*, die heute die Einheit des Kanons stören, waren ursprünglich nicht in demselben. Sie tauchen zum erstenmal im 9./10. Jh. in zwei Sakramentarien von S. Thierry auf; Frankreich ist jedenfalls das Ursprungsland, von wo aus sie sich in den kommenden Jh. systematisch verbreitet haben. Als erster Liturgiker erwähnt sie Odo von Cambrai († 1123); im 13. Jh. liegen sie endgültig fest, auch wenn einige Liturgiker, z. B. Albertus Magnus, noch an der alten Tradition (ohne *Amen*) festhalten, wenn auch mit der Begründung: *... non debet dici amen... quia angelorum chorus... sacro mysterio assistens, respondet amen*. Die Praxis schritt unaufhaltsam weiter, wenn auch noch im 16. Jh. einige Meßbücher die *Amen* nicht haben. Durch Pius V. wurde die Frage entschieden. Im Gegensatz dazu wurde das große, responsive Schluß-*Amen* nach dem Kanon immer mehr von diesem getrennt und zum *Paternoster* gezogen. Der erste Zeuge für diese Disharmonie ist Stephan v. Beaugé, Bischof v. Autun († 1136) in seinem Traktat *De sacramento altaris*. Aber auch hier finden sich noch im 14. u. 15. Jh. Missalien mit der alten Tradition, noch Beletth verteidigt diese. Auch hier hat erst Pius V. die Entscheidung im Sinne der Neuerung gefällt. Eine große Rolle spielte die Frage der *Amen* im Streit der Jansenisten um das laute Beten des Kanons; sie gingen von der falschen Voraussetzung aus, daß die *Amen* ursprünglich im Kanon waren und vom Volk auf das laute priesterliche Gebet geantwortet wurden. [310]

K. Mohlberg, OSB, *Die Rubrik 'Post infirmitatem' und die 'Notae' im sog. Sacramentarium Leonianum*. (Arch. Lat. med. aev. 1927 S.-A.) Im Nachtrag zu

H. Connollys Untersuchung über die *Notae* im Sacr. Leon. (Rev. Bén. 28 [1926] 196—204; vgl. Jb. 6 Nr. 304) deutet M. das *post infirmitatem* als „nach dem Wäsche-wechsel“ (nach dem Brauch in der Basilika St. Peter am Peter- und Paulstage); die Notiz E S P als *Eleemosyna super populum*, F als Form von *facere* oder *fieri*. [311]

K. Weber OSB, *Der Umfang der ältesten slavischen Bibelübersetzung* (Nachrichten aus dem Benediktiner-Kolleg St. Peter in Salzburg. 5. Folge Juli 1928) kommt in seiner kurzen Untersuchung u. a. zu folgendem Schluß: „Mit einiger Sicherheit kann man sagen, daß folgende Bücher der allerältesten slavischen Bibelübersetzung angehören, mögen sie nun von Kyrill oder Method oder beiden zusammen übersetzt worden sein: die Evangelien, der Apostolus (beide aber wahrscheinlich nicht in vollständiger Form, sondern nur im Umfang der zum Gottesdienst notwendigen Perikopen), der Psalter und der Paremejnik (= das Paroimienbuch. Paroimien heißen Lesungen zwischen Epistel und Graduale). Also herzlich wenig.“ Aber viel, wenn man auch aus diesem Zeugnis wieder erkennt, wie eng hl. Schrift und Liturgie noch im 9. Jh. miteinander verbunden waren. Th. M. [312]

P. Alphandéry, *Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines* (Rev. d'hist. et de philos. rel. 7 [1927] 395—411). Bringt auf S. 404 f. auch einige Riten, die gnostische Sektierer des MA, z. B. der Bituriger des Gregor von Tours, Aegidius 'le Chantre', Tauchhelm, teilweise in Anlehnung an christl. Mysterien und deren Formen (heilige Hochzeit, Agape usw.) einführten bzw. ins Obszöne und Grobmaterielle verzerrten. [313]

P. Browe SJ, *Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter* (Theol. u. Gl. 20 [1928] 625—641). In der alten Liturgie tägliche Kommunion beim Meßopfer. Von dieser reinsten liturg. Form, die zugleich die am meisten logische ist, entfernt man sich allmählich immer mehr. Bischöfe und Synoden machen verschiedene Anstrengungen, durch Festsetzung einer Pflichtzahl wenigstens einiges zu retten. (Bonifatius PL 89, 854 *per tempora* = „zur rechten Zeit“? Nicht „von Zeit zu Zeit“?) Besonders berühmt ein Kanon des Konzils von Agde 506, ein Dekret, das immer wieder erneuert und eingeschärft wurde; es macht den Kommunionempfang an Weihnachten, Ostern und Pfingsten zur Pflicht. Die Kelten in Schottland und Irland halten jedoch immer nur Ostern für verpflichtend (vgl. S. 634 . . . *in nocte paschae, in qua qui non communicet, fidelis non est*). S. 635 die Karndonnerstagskommunion in der Karolingerzeit. Generelle Dekadenz nach der Karolingerzeit. Endgültige Regelung durch Innozenz III. auf dem Laterankonzil 1215 c. 21; damit ist die dreimalige Kommunion des Kanons von Agde endgültig abgeschafft und eine jahrhundertlange, oft nicht segensreiche Praxis eingeleitet. (Vgl. z. B. das Schicksal des tschechischen Priesterdichters Jakub Deml, der 1909 von seiner geistlichen Obrigkeit des geistlichen Dienstes enthoben wurde, weil er das Dekret Pius' X. über die tägliche Kommunion durchsetzen wollte: O. F. Babler im Hochland 25, 2 [1928] 631). [314]

P. Browe SJ, *Die Abendmahlsprobe im Mittelalter* (Hist. Jb. d. Gör. 48 [1928] 193—207). Ursprünglich wurde die Eucharistie — wie die Taufe — sicher nur als Beschwörungsmittel vor einem Ordal angewendet. S. 196: „Dieser Kommunionempfang war nicht etwa ein Ordal, eine Probe auf Schuld oder Unschuld . . . er war Beschwörung und Drohmittel; erst nachher reinigte sich der Angeklagte im Ordal. Aber aus dieser Ordalkommunion hat sich ein eigenes Reinigungsmittel, eine Art Gottesurteil entwickelt, die sog. Abendmahlsprobe, *examen per eucharistiam, purgatio per corpus et sanguinem D. n. J. Chr.* genannt.“ Freilich ist dieses Reinigungsverfahren im großen und ganzen ein Privileg für Priester und Bischöfe geblieben, denen man weder einen Eid noch die gewöhnlichen Ordale (glühende Eisen, Wasserprobe usw.) zumuten wollte. Die Angelsachsen und Deutschen haben die Abendmahlsprobe offiziell eingeführt; bei ihnen hat sie auch die größte Verbreitung gefunden, wenn sie auch gelegentlich in anderen Ländern auftaucht. Jedenfalls war die Abendmahlsprobe — Br. beweist das gegenüber anderen Meinungen mit stich-

haltigen Gründen — ein eigentliches Ordal, nachdem sie sich einmal von der ursprünglichen Bedeutung entfernt hatte. Neben einzelnen Beispielen beweist dies die ganze Auffassung der ma. Theologen, Schriftsteller und Kanonisten. Mitte oder Ende s. XIII. ist sie in Europa abgekommen. [315]

**B. Poschmann**, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* (Münchener Studien zur histor. Theol. Heft 7. München 1928). Der durch seine früheren Arbeiten über das Bußwesen rühmlich bekannte Verf. behandelt hier in genauer Interpretation der Quellen das Bußwesen der abendländischen Kirchen im 5. und 6. Jh., und zwar nach der dogmatischen Seite hin wie auch in ihrer äußeren Gestaltung und ihren rechtlichen Folgen. Er teilt ein nach Ländern und geht innerhalb dieses Rahmens nach systematischen Gesichtspunkten vor. Besonders behandelt wird die Frage nach dem öffentlichen oder privaten Charakter der kirchl. Buße. Dabei ergibt sich, daß in dieser Zeit die alte kanonische Kirchenbuße die einzige kirchlich sakramentale Buße ist, daß es keine kirchliche Privatbuße gab. Bei der großen Bedeutung all dieser Fragen für die Liturgiegeschichte geben wir einen Überblick über den für uns wichtigen Inhalt.

**I. Bußlehre und Bußpraxis in den verschiedenen Kirchen des Abendlandes** (S. 5—171). 1. In der röm. Kirche (S. 6—68). Die B. ist notwendig; Verzeihung nur durch das Gebet der Priester (Leo d. Gr.). Öfters B. auch für geheime *crimina*. Bekenntnis vor dem Bischof (Priester), jedoch nicht notwendig vor der Gemeinde. Die Bußleistung fand am besonderen Orte statt, allen sichtbar. Nach Beendigung des Gottesdienstes werfen sich die Büßer zu Boden, der Bischof betet mit ihnen und über sie. Die Gemeinde betet unter Tränen mit. Nach der B. Aufnahme unter das Volk. P. möchte annehmen, daß die Büßer ihren Platz in der Kirche hatten und dort am Gottesdienste teilnahmen. Jedoch scheinen mir alle Texte mehr oder weniger klar dafür zu sprechen, daß sie vor der Kirche (im Atrium) waren. Von Fabiola heißt es ausdrücklich: *non est ingressa ecclesiam Domini*; vgl. auch die von P. S. 31 und 33 A. 2 gebrachten Texte. Da aber P. diese anders deuten will, verweise ich auf den ganz klaren Text in den *Dialogi* des hl. Gregor d. Gr. II 23, wo die von St. Benedikt exkommunizierten Nonnen die Kirche (noch als Tote) verlassen müssen. Sie waren in der Kirche begraben; *cumque in eadem ecclesia missarum sollemnia celebrarentur atque ex more diaconus clamaret* (bei der Oblation der Opfergaben): *Si quis non communicat, det locum, nutrix earum quae pro eis oblationem Domino deferre consueverat, eas de sepulcris suis progredi et exire de ecclesia videbat. Quod dum saepius cerneret, quia ad vocem diaconi clamantis exhibant foras atque intra ecclesiam permanere non poterant, ad memoriam rediit, quae vir Dei illis adhuc viventibus mandavit*. Der Heilige gibt nun selbst eine Oblation für sie. *Quae dum oblatio pro eis fuisset immolata et a diacono iuxta morem fuisset clamatum, ut non communicantes ab ecclesia exirent, illae exire ab ecclesia ulterius visae non sunt* . . . Es fand also eine Ausweisung vor der Missa fidelium statt. Eine gewisse Bestätigung gibt uns die Regel des hl. Benedikt in ihren Bußbestimmungen, die der röm. kirchl. Praxis genau nachgebildet sind. Kap. 44 sagt: Der Exkommunizierte *hora qua opus Dei in oratorio percelebratur, ante fores Oratorii prostratus iaceat nihil dicens nisi tantum posito in terra capite stratus pronus omnium de oratorio exeuntium pedibus*. Vgl. auch den Ritus des röm. Pontificale über die Ausweisung der Büßer am Aschermittwoch. — Die Erklärung S. 20 A. 3 „*ante diem paschae*“ bezeichnet den Gründonnerstag“ erscheint mir ungenau. Der Gründonnerstag gehört doch wohl selbst zu Pascha, das am Palmsonntag beginnt. Die Buße begann vorher, also wohl am ersten Fastensonntag (wie später am Aschermittwoch). Es ist daher nicht richtig, zu behaupten, bei Fabiola hätten sich Buße und Rekonziliation an einem Tage vollzogen (dagegen auch P. S. 35). — Es scheint mir daher sicher, daß die Kirchenbuße der Hauptsache nach nicht in der eigentlichen Kirche geleistet wurde. In gewissen Fällen wurde am Schlusse der



Bußzeit die Gebetsgemeinschaft wieder gewährt; vgl. Felix III. bei P. S. 22, der mir so zu deuten scheint, daß die Büsser 10 Jahre ganz ausgeschlossen waren und die letzten 2 Jahre in der Kirche am Gebete, aber noch nicht an Oblation und Kommunion teilnehmen durften. — Den Büssern wird die Handauflegung öfters erteilt. P. kennzeichnet diese als äußere Form des Fürbittgebetes und beruft sich dafür auf Aug., *de bapt. c. Don.* 3, 16, 21 (PL 43, 149): *Quid est (die H.) aliud nisi oratio super hominem?* Ob das nicht mehr besagt? Vgl. etwa die Jb. 5 S. 14 f., 32 f. zitierten Texte, die zeigen, daß das Beten *super hominem* eine Epiklese bedeutet, die den Geist herabrufft. Die H. auf die Büsser ist ein Exorzismus und die bei der Rekonziliation sakramental. — Die B. wurde durch Fasten und Almosen verstärkt. Die Dauer von der Kirche festgestellt. Später war es i. a. die Quadregesima. Das Priestertum ist sündenvergebend. Wer ohne Rekonziliation stirbt, steht nicht in der kirchl. Gemeinschaft. Die Rek. fand statt am Gründonnerstag in *missa: supplicatio sacerdotis* und Handauflegung. Sakramentaler Akt. Minister der Buße ist der Bischof, nur im Notfall der Presbyter. In Rom keine eigenen Bußpriester. Es gab für jeden nur eine Buße. — 2. In der gallischen Kirche (S. 68—142). Die gall. Praxis bestätigt und vervollständigt die röm. Cassian. Gennadius v. Marseille fordert für *capitalia vel mortalia peccata* öff. B. oder die *conversio* des Mönchsstandes. Pomerius. Caesarius bezeugt, daß alle Gläubigen, auch wenn sie keine *capitalia* haben, vor dem Tode streben, *paenitentiam accipere*; verlangt wird diese für die *cap.* In der Bußzeit Handauflegung des Priesters und *cilicium super caput* (geschoren). Die Büsser müssen auch an Festtagen *genua flectere*. Die Texte mit ihrem *foris* scheinen mir auch hier eher für das Verweilen der Büsser außerhalb der Kirche zu sprechen, wenn auch allmählich eine Milderung einzutreten scheint. Die Bußzeit wird kürzer. Die *paenitentia* fordert lebenslängliche Keuschheit. Deshalb wird sie verschoben; die Verschiebung wird sogar angeraten. Die Lösegewalt der Kirche tritt in Gallien vor den persönlichen Bußbemühungen zurück (Einfluß des Semipelagianismus). Die Rekonz. ist notwendig, aber ihre Wirkung im einzelnen wird nicht ausgesprochen. Büsser, die ohne R. sterben, empfangen im Gegensatz zu Rom die kirchl. Suffragien, d. h. ihre *oblatio* wird angenommen; kirchl. *funera* und *commemoratio*. Wer angesichts des Todes nach der B. verlangt, erhält die *communio* = *viaticum* ohne die rekonzilierende Handauflegung (aber mit einer vorläufigen H.); wenn er überlebt, muß er *paenitentiam agere* und empfängt nach Handauflegung die *legitima communio* (*reconciliatio absolutissima*). (*Subvenire* t. t. für die Spendung des *viaticum*.) Besonders bei Caesarius tritt klar hervor, daß die meisten nicht die öffentliche B. übten (*p. accipere*); er empfiehlt auch für *crimina capitalia* die tägliche persönliche Bußübung (*p. agere*), bis die öff. B. möglich ist; im Notfall genügt auch jene. Die öff. wurde später oder erst vor dem Tode geleistet. Die persönliche konnte mit einem Bekenntnis vor dem Priester beginnen, die aber nur eine Ratserholung war. — Paulinus (?), *Ad monachos de paenitentia* (PL 103, 699 ff.) stellt das Mönchsleben mit der B. gleich: *Abrenuntianti publica p. non est necessaria . . . Ergo post chirographum, de quo se monachus debitum ex tota fide promiserit implere, etsi fidelis factus peccaverit in saeculo, post abrenuntiationem iterum factam dominicum corpus non dubitet accipere.* (S. 129 A. 2 weist auf Jb. 5 S. 1 ff. hin und bemerkt, die Bedeutung der Mönchsweihe, die sakramental ist, als Buße sei noch stärker zu betonen gewesen. Es fragt sich aber, ob schon das älteste Mönchtum diesen Gedanken so stark hervorhob und nicht vielmehr den der Gottesweihe.) Gennadius, *de eccl. dogm.* 53 (PL 58, 994) stellt den Eintritt in die *vita religiosa* der *secreta satisfactio* gleich und wünscht für den *religiosus* die sonntägliche Kommunion. Der Stand heißt *conversio*; die *conversi* haben Gelübde und tragen dunkles Kleid, sind nicht notwendig im Kloster. *Conversus* = *paenitens*, auch wenn keine schweren Vergehen vorliegen. Der die *conv.* einleitende kirchl. Akt wird ebenso wie das Gebet über die Büsser *benedictio paenitentiae* genannt. So



die Synode von Epaon can. 21 (Mansi VIII 561): *Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus sola eis p. benedictione, si converti ambiunt, imponenda* (dies gilt aber nicht für Jungfrauen, deren Konsekration nicht schlechthin mit der *conversio* zusammenfällt). — 3. In der span. Kirche (S. 143—161). Quellen sind hier nur die kirchl. Bußgesetze, die i. a. das bisher Gefundene bestätigen. Die span. Kirche war zuerst rigoristisch; in den can. von Elvira heißt es 17mal: *nec in finem accipere communionem*. Pacian von Barcelona verteidigt die kirchl. Sündenvergebungsgewalt gegen die Novatianer; die Kapitalsünden sind nur durch öff. B. zu tilgen. Zwischen Taufe und B. bestehe ein großer Unterschied: *Baptismus enim sacramentum est dominicae passionis, paenitentium venia meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est... labor vero iste paucorum est...* (Ep. 3, 8. PL 13, 1068). Die gewöhnlichen Sünden durch rein persönl. B. getilgt. Kirchenb. nur einmal; lebenslängliche Verpflichtung. Büsser dürfen nicht in den Klerus aufgenommen werden. Can. 2 der 1. Synode von Toledo (400) bestimmt: Ein Büsser im Notfall höchstens *inter ostiarios deputetur vel inter lectores, ita ut evangelia et apostolum non legat. Si qui ante ordinati sunt diacones, inter subdiaconos habeantur, ita ut manum non imponant aut sacra non contingant*. Wer in der Krankheit die B. empfing, mußte nachher die *vita religiosa* führen. S. 154—7 kommt die Frage der Bußstationen und der Büsserentlassung wieder zur Sprache. P. möchte die Entlassung auf diejenigen Büsser beschränken, die mit den Katechumenen entlassen werden; die „eigentlichen“ Büsser seien in der Kirche geblieben. Can. 81 der *Capitula Martini* (= c. 15 von Ancyra) scheint mir aber anders zu deuten zu sein: *quindecim annis in humilitate subiaceat ad ecclesiae ianuam et post hos aliis quinque annis in orationis tantum communione receptus paenitentiam agat et sic gratiam sacramenti suscipiat*. P. bezieht *paenitentiam* nur auf die 5 Jahre; tatsächlich aber faßt p. das Ganze zusammen: Der B. tut B. zuerst 15 Jahre vor der Kirche und dann 5 J. in Gebetsgemeinschaft in der Kirche; auf diese Gesamtz. erfolgt die Wiederzulassung zu den Mysterien (*et sic...*). Can. 1 von Valencia zeigt deutlich die Entlassung (bei P. S. 153 f.). Can. 4 von Lerida kann nicht mit Koch dagegen aufgerufen werden. „Dieser verordnet, daß Blutschänder, solange sie in dem frevelhaften Umgang verharren, usque ad missam tantum catechumenorum in ecclesia admittantur.“ Wenn andere schwere Sünder mit 20—30 Jahren bestraft werden (darunter 15—25 J. Ausweisung aus der Kirche!), ist doch nicht anzunehmen, daß ein Blutschänder sofort nach Ablassen von der Sünde zum Gebet zugelassen worden wäre. Der Kanon wird nur die Exkommunikation eines solchen Sünders aussprechen wollen (oder vielleicht, daß solche zur untersten Stufe gehören, also nicht einmal, wenigstens im Anfang, die *substratio* zur Handauflegung leisten dürfen? Vgl. c. 11 von Nikaia, wo deutlich unterschieden ist: 3 J. bei den Katechumenen, 7 mit *substratio*, 2 Mitbeten ohne *oblatio*). — Can. 11 der 3. Synode von Toledo (589) verwirft die Praxis, den Sündern mehrmals die private Rekonziliation zu geben. — Minister ist hier auch der Presbyter ohne besondere Delegation. — 4. Für die afrikan. Kirche (S. 162—171) gibt es seit Augustins Tode wenig Material. Fulgentius v. Ruspe und Victor v. Viva bestätigen das Gefundene.

II. B. der Kleriker (S. 172—203). Die Kleriker dürfen keine öff. Kb. ablegen, nicht so sehr, um den Stand vor Diffamation zu schützen, als um ihnen diese Wohltat zu nehmen. Anstelle der Kb. (Exkomm.) tritt die noch schwerere Strafe der dauernden Absetzung; die Exkomm. kann noch hinzutreten (wohl ohne Kb.). (S. 197: *severitas religionis* = Strenge des Klosterlebens, wie auch Kober bei P. S. 198 A. 3 deutet. Danach ist die ganze Beurteilung etwas zu ändern.) Die Kl. leisten eine rein private B., ebenso wie die *conversi* und die Mönche.

III. Die angebliche kirchl. Privatb. (S. 204—247). „Gab es im 5. und 6. Jh. eine kirchl. Vergebung außerhalb des eigentlichen öff. Bußverfahrens?“ Ja. Zur

Kirche übertretende Häretiker erhielten ohne weitere B. die Rekonziliation. Die Exkomm. wurde zuweilen ohne öff. B. verhängt. Aber dies wie auch die Krankenb. kann man nicht als Privatb. bezeichnen. Eine solche gab es nicht. Jedoch gab es ein Sündenbekenntnis vor dem Priester auch außerhalb der K., und zw. zum Zwecke der Seelenleitung. Schon Clemens Al. und Origenes bezeugen das; besonders wurde es im Mönchtum gepflegt, aber auch in Laienkreisen (ohne Absolution). Eine kirchl. - sakramentale Sündenvergebung gab es nur bei der öff. B. Für den Kommunionempfang genügte bei den geringeren Sünden die persönl. B.; bei schwereren scheint sich allmählich die Praxis herausgebildet zu haben, sich durch persönl. B. auf den Kommunionempfang vorzubereiten und die öff. B. auf später zu verschieben.

IV. *Die Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla* (S. 248—299). Beide fassen das Ergebnis der Epoche zusammen. Gregor hat u. a. zuerst den Gedanken, die eigene Genugtuung durch das eucharist. Mysterium zu ergänzen. Von der öff. B. scheint er in der Regel abgesehen und an deren Stelle Zensuren und private Genugtuung gesetzt zu haben. Erst recht wird für geheime Sünden keine öff. B. mehr verlangt. Kb. bezeugt Gr. nur in der Form der Krankenb. Die kirchl. Lösegewalt beschränkt sich also auf die Aufhebung der Exkomm., die als Strafe für äußere Vergehen verhängt wird, und auf die Rek. bei Kb. in Todesgefahr. — Isidor bezeichnet die B. als notwendig für alle, auch für die tägl. Sünden, u. zw. bei den Laien unter priesterl. Vermittlung. Sie ist nicht bis zuletzt zu verschieben, sondern *longe ante mortem* zu üben. Durch die B. tritt man in den Stand der *religiosi* ein; es besteht jedoch ein Unterschied zwischen denen, die wegen offenkundiger Verbrechen büßen, und den Devotionsbüßern; letztere haben nur die Lebenshaltung der Büßer einzuhalten und sind den *conversi* gleichzustellen; die andern müssen die öff. Kb. leisten. — Der Schluß (S. 300—306) faßt zusammen und zeigt durch den Hinweis auf den seit dem Urchristentum erfolgten Wandel des christl. Lebensideals noch einmal die Bedeutung dieses Buches auch für die innere Liturgiegeschichte. O. C. [316]

F. Ravanat, *Processioni di S. Marco e delle Rogazioni* (Perfice munus 3 [1928] 349—352). Die *Litaniae maiores* wurden bereits vor Gregor d. Gr. eingeführt; denn dieser Papst sagt in einer *intimatio* wahrscheinlich im J. 598: *Solemnitas annuae devotionis . . . nos admonet ut litania quae ab omnibus maior appellatur . . .* Diese Prozession ist wohl eingesetzt worden als Gegenstück zum heidn. Flurgang am Feste der *Robigalia* (25. IV.): an diesem Tage ging eine Prozession aus der Stadt durch die Porta Flaminia gegen den Pons Milvius und zu einem Heiligtum am 5. Meilenstein der via Claudia, wo der Flamen Quirinalis dem *Robigo* einen Hund und ein Schaf opferte. Die Prozession der *Lit. mai.* verfolgte fast den gleichen Weg; sie ging aus von der unweit der Porta Flaminia gelegenen Kirche S. Lorenzo in Lucina bis zum Pons Milvius und von dort nach St. Peter, wo die Messe gefeiert wurde; unterwegs machte man 4 Stationen: *ad S. Valentinum, ad Pontem Molbi, ad Crucem, in atrio*. Die *Litania Maior* darf man nicht verwechseln mit der von Gregor d. Gr. beim Beginn seines Pontifikates zur Abwehr einer Pest angeordneten *Litania septiformis*, über die Gregor von Tours, *Hist. Franc.* X und Joh. Diaconus (PL 75, 77—81) berichten. Die *Lit. minores* verdanken bekanntlich ihren Ursprung dem hl. Mamertus, Bischof von Vienne um 470. Nach und nach fanden sie in den verschiedenen Kirchen Galliens Eingang, bis das Konzil von Orléans 511 sie für das ganze fränk. Gallien anordnete. Aus einem Dekret des Konzils von Girona (517) geht hervor, daß auch in Spanien bereits am Anfang des 6. Jh. die *Rogationes* gefeiert wurden, allerdings nicht an den 3 Tagen vor Ascensio, sondern am Donnerstag, Freitag und Samstag nach dem Pfingstfeste. In Rom wurden die *Lit. min.* durch Leo III. (795—816) eingeführt. In manchen Gegenden war für diese 3 Tage Abstinenz und Fasten vorgeschrieben. Codex Vat. Reg. 235 enthält ein von Angilbert, Abt von

S. Riquier (814), verf. Zeremoniale für die Rogationen, das E. Bishop in der Downside Review 1895, 91—98 veröffentlichte. Alle Klassen der Bevölkerung nahmen an der Prozession teil, die Kranken nicht ausgenommen; die Mönche sangen abwechselnd Psalmverse, die Gläubigen das apostol. und konstantinopol. Glaubensbekenntnis, die *fides Athanasii*, die verschiedenen *Litaniae* (*generalis, Gallica, Italica, Romana*) und das Te Deum. Später wurden in manchen Gegenden auf Stangen Bilder von Drachen und Wölfen mitgetragen, nach dem Prozessionale von Sarma Standarten mit Löwenfiguren. Dieser Brauch mag auf die vom hl. Avitus berichtete Legende von der Heimsuchung der Stadt Vienne durch wilde Tiere zurückgehen; nach Gregor v. Tours war ein Drache unter Pelagius II. die Ursache einer Pest, zu deren Abwehr der hl. Gregor d. Gr. die *Litania septiformis* anordnete.

H. H. [317]

L. Verwilt OP, *De liturgische Tafelgeboden* (Tijdschr. v. Lit. 9 [1928] 75—86). Wenn es auch dem Verf. in erster Linie darauf ankommt, den tiefen Sinn des liturg. Tischgebets einem weiteren Verständnis zu eröffnen, so geht er doch auch — obwohl nur kurz — auf die histor. Seite des Themas ein, vor allem unter Hinweis und mit Bezug auf F. Cabrol, *Le livre de la prière antique* S. 364 ff., J. Baudot im DACL II 1, 713—6 und D. De Bruyne, *Benedicite* in Rev. Bén. 1923, 129—142 (vgl. Jb. 4 Nr. 173).

[318]

F. Prims, *Het middeleeuwsche godsdienstleven naar een Compendium vaan Pastoraltheologie voor de Priesters, uit het Kamerijksche in de XIIIde eeuw* (Collectanea Mechliniensia 17 [1928] 281—308). Dieses Kompendium, welches beginnt: *Quoniam sepius me rogasti, Petre*, wird in den Katalogen unter verschiedenen Titeln angeführt: *de divinis officiis, tractatus de officiis ecclesiasticis, summa de administratione sacramentorum, dialogus Gilonis de VII sacramentis*; es existiert in 2 Hss.: die eine, geschr. 1420, gehörte den Brüdern vom gemeinsamen Leben von Gouda und ist jetzt in der Universitätsbibl. Leiden; sie beginnt: *Incipit Gilonis tractatus: quoniam sepius me rogasti, Petre*, die zweite in der kgl. Bibl. in Brüssel stammt aus dem Kloster Korssendonck. Gilo ist Guy de Laon, seit 1238 Bischof von Kamerijk, † 1247 in Affligem. Der Traktat schließt mit den Worten: *igitur, Petre, paucula hec de VII sacramentis tibi dicta sufficiant; propter maiora ad scripta fratris Thome et aliorum doctorum recurras*. Da der hl. Thomas 1247 noch studierte, so ist entweder dieser Schluß ein späterer Zusatz, oder der Traktat gehört nicht Guy de Laon an; jedenfalls wurde er im 13. Jh. abgefaßt. Die Sakramente werden in dieser Reihenfolge behandelt: *baptismus, confirmatio, ordo, eucharistia, penitentia, extrema unctio, matrimonium*. Beim Ordo fragt Petrus: *Numquid corona* (die Tonsur) *et episcopatus ordines sunt?* Gilo antwortet: *Non, loquendo proprie de sacramento ordinis, sed sunt quaedam sacramentalia*; von den 7 ordines sind die 4 ersten *ad disponendum dignos suscipientes et repellendum indignos*, die 3 letzten *ad eucharistie confectionem*. Bei der Eucharistie lautet die Vorschrift: *Fidelibus solum debet dari corpus Christi et non sanguis propter effusionis periculum*. Im 13. Jh. kam die Kommunion unter beiden Gestalten außer Übung; bei den Zisterziensern wurde sie 1261 abgeschafft. Beim Matrimonium ist eingehend von den Ehehindernissen die Rede. Das Tempus clausum ist *ab adventu Domini usque ad epiphaniam, a septuagesima usque post octavam pasche et a tribus diebus ante ascensionis Domini usque post octavas penthecostes sive Trinitatem* (das Tridentinum hat sess. 24 c. 10 das tempus clausum eingeschränkt); diese Zeiten sind enthalten im Memorialvers: *Aspiciens veterem circum quasi quis unam dicam*. *Aspiciens* ist das 1. Respons. der Matutin des 1. Adventsonntages, mit *Veterem* begann ehemals das 1. Respons. der Oktav von Epiphanie; *Circum (dederunt me)* ist der Introitus von Septuagesima, *Quasi (modo)* der Introitus des Weißen Sonntags, *Quis (vestrum habebit amicum)* ist das Evangelium der Rogationsmesse, *Unam dicam* bezieht sich auf Trinitas.

H. H. [319]



E. Caspar, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte* (Zschr. f. Kirchengesch. 46 [1927] 321—355). Nr. 2 handelt über die Marcellinapredigt des P. Liberius und das röm. Weihnachtsfest. Jene sei nicht ein Zeugnis für eine noch nach Jahrzehnten festgehaltene Herrgeburtstagsfeier am alten Termin des 6. I., sondern ein Beweis dafür, daß der neue Weihnachtstermin zur Zeit des hl. Ambrosius in Mailand und Oberitalien noch nicht durchgedrungen sei. O. C. [320]

E. Eichmann, *Königs- und Bischofsweihe* (Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1928, 6). E. möchte die Untersuchung über den Parallelismus zwischen dem Ritus der ma. Königs- und dem der Bischofsweihe „im Rahmen der allgemeinen liturgiegeschichtl. Entwicklung führen, vor allem aber zeigen, wie sich die Angleichung ideologisch erklärt und wo ihre Wurzeln zu suchen sind“. I. Vorgeschichte und Ideologie. Vom 7.—10. Jh. wird der Herrschaftsantritt verkirchlicht. „Der Sinn der Neuerung war, den Herrschaftsantritt in dynastischem Interesse unter kirchliche Sanction zu stellen, den Herrscher mit dem Nimbus eines Gesalbten des Herrn nach Art der großen Königsgestalten des Alten Bundes zu umgeben“ (S. 4). Das unmittelbare Vorbild lieferte die Königssalbung des A. T., wo auch schon ein gewisser, in der religiösen Auffassung vom Königtum begründeter Parallelismus zwischen der Weihe des Königs und des Hohepriesters bestand. Die israelitische Königsweihe hat aber ihrerseits wieder Parallelen und Vorbilder im Ägyptischen und Babylonisch-Assyrischen. Der Sinn der Salbung ist nach dem AT (S. 6): „Gott ist es, der den König beruft und durch den Propheten oder Hohepriester salben läßt, der König ist in einen andern Menschen umgewandelt (1. Kön. 10, 6), ein *christus Domini*, der Gesalbte Jahwes; er genießt als solcher eine erhöhte Ehrfurcht und es ist nicht erlaubt, die Hand gegen ihn zu erheben.“ „Der Geist Jahwes ist mit ihm.“ „Der Gesalbte wird von Gott als Sohn angenommen.“ — Seit dem 4. Jh. ist eine kirchliche Krönung des oström. Kaisers durch den Patriarchen in unmittelbarem Anschluß an die weltliche Feier der Schilderhebung bezeugt, jedoch nicht nach jüd. Vorbild, da die Salbung fehlt. Die Anregung für Byzanz gab wohl Persien. — In den german. Reichen findet das Königspriestertum und das landesherrliche Kirchenregiment durch Liturgie und Bibel eine Stütze, ehe es zur Salbung kommt; schon vorher ist der König *episcopus episcoporum*, wenn er auch der Weihe nach nicht Bischof oder Priester war, sondern nur laienbischöflichen Charakter trug (*ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*) (zu S. 12 A. 5 vgl. Jb. 7 Nr. 265). In der theol. Wertung der Bischofs- und Königsweihe wird zunächst kein Unterschied gemacht (Begriff des *sacramentum*; die *regalis iniunctio* ist nach Rob. Grosseteste das *signum praerogativae susceptionis septiformis doni sacratissimi pneumatidis*). — II. Angleichung der Bischofs- und Königsweihe. Vor dem 11./12. Jh. gab es auf diesem Gebiet keine einheitliche Liturgie im Abendland; die Königsweihe war nicht einheitlich, weil es auch die Bischofsweihe nicht war. Das Wesentliche der Bischofsweihe ist die Handauflegung durch mehrere Bischöfe (das älteste Bild gibt uns Hippolyts Kirchenordnung um 220); der Sonntag ist Weihetag (vgl. Jb. 7 Nr. 312). Ein etwas anderes Bild bietet die östl. Liturgie der *Apost. Konstit.* Die römischen Sakramentarien, die die Gebete bei der Bischofsweihe durch den Papst enthalten, nehmen Bezug auf ein *oleum unctionis* des AT, worunter jedoch nicht eine materielle Salbung zu verstehen ist, sondern nur eine geistige, symbolische. Ausführlich ist der *Ordo Romanus VIII* (s. VII), setzt aber gerade die Benedictio als aus den Sakramentaren bekannt voraus. Auch im OR IX (s. IX) ist von einer Salbung keine Rede. Anders liegt die Sache in den Gebieten, in welchen schon bis zum 9. Jh. die Königsweihe Gebrauch war, bei den Westgoten, Franken und Angelsachsen und wo Königsweihe und Bischofsweihe parallel gehen. Über die westgotische Bischofsweihe wissen wir wenig, nur die Übergabe von Insignien ist bemerkenswert. Bei den Iren kennt die Bischofsweihe das Skrutinium, die Handauflegung, die Auflegung des Evangelienbuchs unter Beteiligung von mindestens 3 Bischöfen, Überreichung von Ring und Stab, nicht die



Salbung; westgot. und gallik. Einfluß ist sichtbar. Die Briten waren wahrscheinlich die ersten, bei denen der König gesalbt wurde; die Königssalbung wie die Bischofssalbung wurde an den Händen vorgenommen. Bei den Angelsachsen ist die Königsweihe bezeugt für den Kronprinzen Egbert, den Sohn des Königs Offa von Mercien 787; im Leofric-Missale und im sog. Pontifikale Egberts steht der Ritus. Die Bischofsweihe erfolgte während der Messe wie auch die Königsweihe (mit Salbung) nach dem Pont. Egb.; es sind vermutlich 7 Bischöfe beteiligt. Die Bischofsweihe des Pont. Egb. hat gegenüber dem Leofr.-Miss. ein Mehr in der Salbung der Hände, in den Übergabeformeln für Ring und Stab und für die Thronsetzung. Bei den Angelsachsen treffen wir die erste fest ausgebildete Königsweiheordnung. Die Frage aber, ob die Königssalbung älter ist als die Bischofsweihe, läßt sich nicht bestimmt beantworten. Sehr wichtig sind die Verhältnisse im fränkischen Reiche. Salbung Pippins 751 und 754, das zweite Mal auch seiner Gemahlin Bertrada und seiner beiden Söhne, nach alt. Vorbild. Clm 6430 (aus Freising, wahrscheinlich fränkischer Herkunft) spricht von einer Salbung der Hände und enthält weiter die Segnungen, von denen zwei sich auch in den Sakramentarien von Angoulême, von St. Gatian bei Tours, von St. Thierry, zwei in einer Hs von St. Emmeram (s. IX) finden. Erst im 9. Jh. ist die Salbung des Königshauptes mit Chrisam bezeugt. Die *Unctio* der Hände im Freisinger Cod. ist wohl für Pippins Krönung eigens geschaffen worden; der Hinweis auf David ist gerade für Pippin charakteristisch, der auch einen unfähigen König ersetzen sollte, während die irische Formel auf Saul sich bezieht. Da Pippin das Recht nicht erbt, ist die Salbung sein Rechtstitel geworden: *Deus qui vos in regem unxit*, heißt es in den päpstlichen Schreiben. S. 33 vergleicht die fränk. Königsweihe mit dem Ritus der Bischofsweihe, deren älteste Quelle die *Statuta ecclesiae antiqua* sind und das Sakramentar von Gellone s. VIII/2. In letzterem haben wir auch die Händesalbung; auch im *Missale Francorum*, jedoch für die Hände des Priesters. Im Ganzen können wir eine Angleichung der beiden Riten konstatieren; wir können aber nicht sagen, welcher das Vorbild des andern gewesen ist, die größte Wahrscheinlichkeit spricht für die Königssalbung. Vielleicht hat sie der hl. Bonifatius von Britannien 751 auf das Festland verpflanzt. Ein Unterschied aber (S. 35): Beim Bischof wird *oleum sanctificatum* et *chrisma sanctificationis*, beim König nur das erstere gebraucht. Durch Karl d. Gr. kommt es dann zu einer Verschmelzung zwischen gall. und röm. Ritus, allerdings mit großen Variationen. Die Entwicklung endet im 9. Jh. damit, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen Priesterweihe einerseits und Bischofs- und Königsweihe andererseits: Handsalbung für die Priester, Hauptsalbung für Bischof und König. In Rom folgte man aber sehr langsam (S. 37); bezeugt ist die Bischofssalbung erst in einem Mailänder Pont. mit röm. Ritus s. IX e. Die Ps.-Isidora handelt an zwei Stellen von der Bischofssalbung. Hincmar von Reims beschreibt seine eigene Bischofsweihe von 845, sie enthält die Hauptsalbung mit Chrisma; von einer Händesalbung ist keine Rede mehr. Wir haben auch Nachrichten über die Königssalbung Karls d. Kahlen (869) und Ludwig des Stammers (877). Auch hier keine Händesalbung mehr, sondern der König wird am rechten Ohr über die Stirne bis zum linken Ohr gesalbt. Die im Sakramentar Ratolds von Corbie († 986) beschriebene Königsordnung nähert sich stärker der Bischofsweihe als die von 869 und 877; stark von den Angelsachsen beeinflusst (Salbung am Haupt). Am stärksten ist die Annäherung beider Riten in Burgund; Formel im Ottobon. lat. 256 = Martène II 227; überraschend die Ähnlichkeit der Vorgänge mit der alt. Priesterweihe: Reinigungsbad, Immanation, Salbung. Die im gleichen Cod. stehende Bischofsweihe zeigt die starke Angleichung, obwohl später. — S. 44 ff. die deutsche Königs- und Bischofsweihe. Quellen: Rom. Valicell. D 5 (Monte Cass. 451), Pontif. im Arch. v. Augsburg Nr. 21; beide enthalten den Ritus s. X/XI. Sie zeigen Verschmelzung von röm. und gallik. Ritus; Bischof und König werden jetzt an Haupt

und Händen gesalbt. Auf dem Wege über Deutschland haben die gallik. Elemente Eingang in den röm. Ritus der Bischofsweihe gefunden, der sich wiederum der Ritus der Kaiserweihe angleicht. Anweisung über den ersteren im ORIX, über den letzteren im karolingischen Kaiserkrönungs-Ordo s. IX und Ordo Cencius I s. XI. Ein grundlegender Unterschied (S. 50) besteht im OC in der Art der Salbung: Sie wird nicht mehr mit Chrisma, sondern mit gewöhnlichem geweihtem Öl und nicht mehr am Haupt, sondern am rechten Arm und zwischen den Schulterblättern vollzogen; die Hauptsalbung ist für den Bischof vorbehalten. Und nur Haupt und Hände dürfen mit Chrisma gesalbt werden; auf Arm und Schultern ruht die weltliche Herrschaft (Kirchliche Reformpartei!). Der Kaiserkrönungs-Ordo von 1209 (S. 55) verrät den Umschwung des Verhältnisses von Sacerdotium und Imperium zugunsten des ersteren seit dem Investiturstreit. War früher auch die Kaiserweihe zwischen Kyrie und Gloria wie die Papstweihe gewesen, so wird jetzt die Kaiserweihe außerhalb der Messe gegeben. Die kaiserliche Gewandung hat den liturg. Charakter abgestreift; die Salbung verliert ihren dominierenden Charakter zugunsten der Insignienüberreichung; die Aufnahme des Kaisers in den geistlichen Stand fällt weg. Die Mitra wird ihm gelassen, aber sofort wird sie mit der Kaiserkrone fast verdeckt: der Rest des Königspriestertums. — In den europäischen Königskrönungen haben wir aber noch lange die Hauptsalbung; doch besteht in den Zeremonien keinerlei Einheit, noch weniger hinsichtlich der Einordnung des Ritus in die Messe; nur in der Königskrönung, auf die Rom Einfluß hatte, schreitet der Laisierungsprozeß zielbewußt fort (S. 61); vgl. vor allem Durantis von Mende, dessen Formel die römische geworden ist. — Sehr wichtig sind die S. 62 gezogenen Folgerungen, vor allem in verfassungsgeschichtlicher Hinsicht. Aus der Angleichung des Ritus der Königs- und Bischofsweihe hat das Königtum einen erheblichen Gewinn gezogen, wenn es auch dafür eine gewisse politische Abhängigkeit in Kauf nehmen mußte; aber auch die Bischofsweihe hat von der Königsweihe her eine bedeutsame und eindrucksvolle Bereicherung durch die Salbung erfahren. Ausgangspunkt war das Königspriestertum. Die Kirche hat diese Idee vom geistlichen Charakter des Königs großgezogen und ihr in ihrer Weiheliturgie weithin Ausdruck verliehen. An Widerspruch hat es allerdings seit dem 9. Jh. nicht gefehlt. Aber erst der Investiturstreit bildet den entscheidenden Wendepunkt, und der Abbau der königspriesterlichen Idee beginnt sich von da an in der Liturgie fortzusetzen. Was zur bloßen Formel und somit unbedenklich geworden war, blieb bestehen. [321]

A. le Carou OFM, *L'office divin chez les Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle. Son origine — sa destinée* (Paris 1928). Der Verf. bringt seine Untersuchung in 5 Kapiteln: 1. *L'office divin chez les Frères Mineurs, au XIII<sup>e</sup> siècle, pendant la semaine du 30 septembre au 7 octobre*. Hauptquelle hierfür ist ihm das älteste Brevier des Franziskanerordens, jetzt im Provinzialarchiv des St.-Anna-Klosters zu München. 2. *L'origine romaine du Bréviaire des Frères Mineurs*. Hierbei stützt er sich besonders auf den *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis* des Priors Bernhard (hg. v. L. Fischer 1916), auf den *Ordo Romanus XI* und auf das *Antiphonarium Sancti Petri*, das Kard. Tommasi publizierte (Opp. omn. ed. Vezzossi 1747/64, IV, 1—170). 3. *La parenté de l'office des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle et de l'office de la Basilique du Latran au XII<sup>e</sup> siècle*. Hier treten zu den vorigen Quellen vor allem die liturg. Werke des Radulphus de Rivo, ebenso im nächsten Kapitel; 4. *La Curie Romaine, organisatrice de l'office adopté par les Frères Mineurs en 1223*. Hier beschäftigt sich C. besonders auch mit den Ansichten Batiffols und Radulphs. 5. *La destinée du Bréviaire des Frères Mineurs*; darunter versteht C. die Zeit von 1223—1280 als „période d'adaptation et d'unification“, die von 1280—1568 (Pius V.) als „p. d'utilisation“. — S. 215 gibt eine Zusammenfassung des Ganzen, zugleich einen Gesamtüberblick über die Stellung des franzisk. Breviers in der Liturgie- und Kirchengeschichte, so daß etwa die Verbreitung des franzisk. Brev. u. a. als Wege-

bereiter für die Fixierung des Infallibilitätsdogmas aufgefaßt wird. S. 217 einige Worte über den Unterschied zwischen der Frömmigkeit des MA vor und nach Franziskus, die aber das eigentliche Mysterium nicht berühren. — Merkwürdig ist die sehr fehlerhafte Wiedergabe der deutschen Buchtitel und Zitate. [322]

A. Soriano, *Funerales regios en el s. XV.* (Bol. de la Soc. Castellonense de Cultura 7 [1926] 25—30). In dem Munizipalarchiv von Castellón de la Planailly befinden sich die Anordnungen für die Trauergottesdienste, die in dieser Stadt am 14. IV. 1416 für die Seele des Königs von Aragon, Ferdinands II., der am 2. desselben Monats in Igualada gestorben war, abgehalten wurden. Veröffentlichung des Textes, dem sehr interessante Bemerkungen vorausgehen. J. V. [323]

P. Wagner, *Der mozarabische Kirchengesang und seine Überlieferung* (Span. Forsch. d. Görresges. Bd. I, 1 [Münster i. W. 1928] S. 102—141). Nach einer räumlich-zeitlichen Umgrenzung des Begriffs verzeichnet W. zunächst die verschiedenen Ansichten der Forscher über die Herkunft der moz. Lit.: Hefele, Duchesne, Bäumer, Férotin, Cagin, Eisenhofer, Baumstark. S. 109 werden die Männer behandelt, die in der Ausgestaltung der spanisch-mozarabischen Liturgie, vor allem des liturg. Gesangs, sich besondere Verdienste erworben. Es sind: Isidor v. Sevilla, der in seinem Werke *de ecclesiasticis officiis* auch dem Kirchengesang einige frische und anziehende Kapitel widmet. „Sie bieten uns zugleich reiche Belehrung über den liturgischen Gesang Spaniens, der um 600 geordnete und in allen wesentlichen Dingen festgelegte Formen besaß und einen großen Teil des Offiziums, des kirchlichen Gebetsdienstes ausfüllte.“ Zwar meint I. c. V, die *consuetudo cantandi* sei in der Kirche *propter carnales, non propter spirituales* eingeführt worden, *ut qui verbis non compunguntur, suavitate modulaminis moveantur* (vgl. Aug. Conf. X 33). Doch hat er wahrscheinlich auch selbst (S. 111) in seinem ausgedehnten kirchlichen Wirken auch dem Kirchengesang seine Sorge gewidmet, wenn er auch nicht als „Schöpfer“ und „Vater“ der mozarabischen Liturgie und ihres Gesanges angesprochen werden kann, weil sie viel älter sind als er. Leander, 1. s. Vorgänger, hat nach dessen Worten selbst *in ecclesiasticis officiis . . . non parvo laboravit studio . . . in sacrificio quoque laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit*. Nach Ildefons von Toledo war er Verfasser von Hymnen und Herausgeber von liturg. Büchern. Bemerkenswert in liturgiegeschichtl. Hinsicht ist wohl, daß er zusammen mit Papst Gregor längere Zeit in Byzanz weilte. Weiter werden genannt Johannes von Saragossa, Conantius von Palentia, Eugenius von Toledo, Ildefons von Toledo und Julian von Toledo. Jedenfalls ist die mozarabische Gesangsliturgie nicht das Werk eines Mannes; das wird später auch bewußt (im Gegensatz zu dem von Gregor I. ins Leben gerufenen röm. Gesang) betont. Für das 8. und 9. Jh. haben sich „neue und wichtige Quellen noch nicht erschlossen“. Denkmäler des moz. Gesangs (S. 114 ff.) haben sich erst aus s. IXe. X und XI erhalten; das vollständigste ist das Antiphonar im Kapitelsarchiv der Kathedrale von Leon, geschr. 1066; dann der Cod. 30 der Bibl. d. hist. Ak. zu Madrid s. XI (Abtei S. Millan de la Cogolla) und mehrere andere (S. 118 f.). Die moz. Neumenhss. sind von solcher Eigenart, daß man die Unabhängigkeit von den röm. annehmen muß. S. 120 ff. wird sehr interessant die Geschichte der Verdrängung und rücksichtslosen Niederkämpfung der moz. Lit. durch den Bund zwischen Kluniazensern, päpstlichen Einheitstendenzen und königlicher Gewalt geschildert. S. 123 die Reste in Toledo. (1091 Abschaffung der gotischen Schrift als wichtiges Argument gegen die westgotische Lit.) Die moz. Gesangbücher vom 12.—15. Jh. sind verloren (S. 124). S. 127 ff. wird die wichtige Frage nach dem Zusammenhange des mozarabischen Ritus mit den andern lateinischen und dem orientalischen erörtert. Auf Grund verschiedener, sehr gewichtiger Indizien auch musikalischer Art (z. B. die melodische Struktur des einleitenden Meßgesangs S. 132 f.) gelangt W. zu folgendem Resultat: Die mozarab. Messe ist aufs engste mit der



gallikan. verwandt; der mozarab. Gesang ist mit einigen Besonderheiten der gallikan.; ja die Übernahme gallikan. Gewohnheiten erstreckt sich auch auf direkte Anleihen. (S. 134 f. Verwendung eines Venantius-Hymnus im Mozarabischen.) S. 137 ff.: Die restaurativen Bestrebungen des Kardinals Ximenes de Cisneros († 1517) haben den mozarab. Gesang nicht wiederherzustellen vermocht, höchstens ein Mischprodukt. „Der alte mozarabische Gesang ist heute tot.“ [324]

A. Ferreira, *Estudos historico-liturgicos: os ritos particulares das Igrejas de Braga e Toledo* (Coimbra 1924). F. untersucht an der Hand von Urkunden den Ritus des alten Braga (*ritus bracarensis*) und kommt zu dem Ergebnis, daß dieser ein Teil des alten Suebenritus sei, den man verloren geglaubt hatte. J. V. [325]

P. J. Barry, *Die Zustände im Wiener Schottenkloster vor der Reform des Jahres 1418* (Aichach 1927). Diese sehr minutiöse und breit angelegte Abhandlung kommt einer Verteidigungsschrift der Wiener Schottenmönche gegen die mannigfachen Vorwürfe gleich, die vor der Reform gegen sie erhoben wurden. Freilich handelt es sich dabei mehr um Fragen sittlicher oder wirtschaftlicher Art; monastische bzw. liturg. Probleme kommen weniger zur Sprache. Immerhin ist die Schrift auch ein wertvoller Beitrag zur Ausbreitung der Melker Reform bzw. zur Erkenntnis gewisser Widerstände auf ihrem Wege. Liturg. Einzelfragen z. B. S. 25 (Gottesdienste der Universität bei den Schotten), S. 43 Vorwurf Martins V. gegen die Schotten: *A patria ritu inibi discrepantes pariter et alieni* (wo B. *patria* wohl mit Recht als Österreich faßt. Die Iren waren berühmt ob der Eigenwilligkeit, mit der sie ihre Sitten auf dem Kontinent beibehielten; vgl. P. v. Winterfeld, *Deutsche Dichter des lat. MA* 2 429). [326]

O. Grimmelt, *Die Musik im Stift Essen nach dem Liber ordinarius von 1350. Beiträge zur Musikgeschichte der Stadt Essen* (Diss. von Münster, ohne Erscheinungsort u. -jahr). Behandelt sehr eingehend einige Partien aus dem *Liber ordinarius canonicorum ecclesie Assindensis* (von 1350), jedoch mehr in musikal. als in liturgiegeschichtl. Hinsicht, wenn auch derartige Hinweise nicht fehlen. Die Hs. ist im Essener Münsterarchiv. Bei der Literaturübersicht vermisste ich einen Hinweis auf Dausend (Jb. 1 Nr. 302). [327]

#### IV. Die Stellung der Autoren und anderer Persönlichkeiten zur Liturgie.

L. Bertrand, *Der heilige Augustin*, übers. von Max E. Graf v. Platen-Hallermund (Paderb. 1927). Das Buch bildet eine wertvolle Bereicherung unserer hagiographischen Literatur. B. hat es verstanden, in poesievoller Anschaulichkeit und geschichtlicher Lebendigkeit das Lebensbild des Bischofs von Hippo zu zeichnen. Er zeigt tiefes Verständnis und rechtes Einleben in die Kulturgeschichte Nordafrikas. Das Buch ist reich an liturgiegeschichtlich interessanten Schilderungen und Angaben: Kinder werden in die Katechumenenliste eingetragen, aber oft erst im hohen Alter getauft; Martyrer werden noch durch Totenmahle verehrt; Bischöfe durch Volkszuruf (Akklamationen) gewählt; Ambrosius führt die Hymnen in die Liturgie der Mailänder Kirche ein; erwähnt werden Liebesmahle, Katechumenat, Psalmengesang, Stellung des Bischofs usw. Wertvolle Angaben über heidnische Kulte z. B. Mithras- und Isiskulte sind eingeflochten. B. Br. [328]

H. Grisar SJ, *San Gregorio Magno (590—604)* (Traduz. dal ted. di A. de Santi SJ. Roma 1928). Die italienische Übersetzung, die z. T. eine Neuauflage bedeutet, liest sich mit der gleichen Verständlichkeit und epischen Eindringlichkeit wie die deutschen Werke Gr.s; besonders schön erscheinen hier die Kapitel über die Beziehungen zu den german. Völkern, etwa den Westgoten (S. 280 ff.) mit den Beziehungen des Papstes zu König Reccared nach dem Martyrertod des Hermenegild. Von liturg. Dingen handeln S. 43—62. Nach einer eingehenden Würdigung der



*Regula pastoralis* wird S. 46 gesprochen von der Erneuerung der Stationsgottesdienste (nach Johannes Diaconus), der dann auch die 40 Homilien über die Evangelien (48—51) und das *Sacramentarium Gregorianum* (51—53) ihre Entstehung verdanken. Ein Brief des *Registrum* belehrt uns (S. 53), daß sich der große Papst auch wohl noch mit anderen Liturgiereformen befaßt hat. S. 54—62 beschäftigen sich mit dem „gregor. Gesang“, der *schola cantorum* (‘è in proprio senso il seminario del clero romano’), dem *Antiphonarius missae* (Zeugnisse außer von Johannes Diakonus auch von Egbert von York und Walafrid Strabo, *De reb. eccl.* 21: *Traditur denique beatum Gregorium sicut ordinationem missarum et consecrationem, ita etiam cantilenae disciplinam maxima ex parte in eam, quae hactenus quasi decentissima observatur, dispositionem perduxisse, sicut et in capite antiphonarii commemoratur*; zu diesen letzterwähnten Versen — *Gregorius praesul* — vgl. C. Weyman, *Beitr. z. Gesch. d. christl.-lat. Poesie* S. 222 f.), den *Antiphonarius* des Offiziums und die ursprünglichen Formen der gregor. Melodien, ohne daß die letztere Frage, die wegen der sehr mangelhaften Überlieferung sehr schwierig ist, entschieden wird. S. 58 wird mit Morin die Zuweisung des *Antiph.* an Gregor I. gegen Eckhardt, Gallicciolli und Gevaert verteidigt. [329]

P. Rado OSB, *Verfasser und Heimat der Mone-Messen* (Eph. lit. 42 N. F. 2 [1928] 58—65). H. Brewer hat *Zschr. f. kath. Theol.* 93 (1919) 692—703 die von Mone aufgefundenen, von Wilmart richtig geordneten Messen, das älteste Denkmal der gallik. Meßliturgie, dem *Venantius Fortunatus* zugeschrieben und zwar zunächst die metrische Missa I auf Grund allerdings sehr auffallender Anklänge, dann aber auch die Prosamessen wegen der Parallelen mit der metrischen. R. nimmt zwar, wenn auch nicht rückhaltlos, für I die Verfasserschaft des Ven. an, bestreitet sie aber mit guten Gründen für die übrigen Messen; er meint: „Das Sakramentar stammt von einem uns unbekannten Compiler, der auch eine metrische Messe — die vielleicht von Ven. selbst abgefaßt — in seine Sammlung aufnahm.“ Wir müssen allerdings gestehen, daß wir von der Verfasserschaft des Ven. in keiner Beziehung überzeugt sind. [330]

F. Eichengrün, *Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit* (Beitr. z. Kulturgesch. des MA u. der Renaiss. Bd. 35. Leipzig-Berlin 1928). Aus dieser sehr interessanten, die Persönlichkeit des seltenen Menschen gründlich, wenn auch nicht immer ganz klar durchleuchtenden Arbeit müssen wir die Stelle herausheben, die von der Stellung Gerberts zum Papsttum und damit zum Charakter der Kirche handelt. S. 55 heißt es: „Die Einheit der Kirche ist für G. der oberste Begriff. Sie ist gegeben im Wirken des hl. Geistes. Die einzelnen Glieder der Kirche haben nur die Aufgabe im Bau der einen Kirche, wirkende Träger des hl. Geistes zu sein . . . So besteht auch das Wesen der Kirche in der Mittlerschaft zum Geist: sie teilt im Abendmahl die geistige Nahrung aus. Und eben diese Schätze, die sie zu verwalten hat, legen ihr für ihre rechtliche Erscheinung notwendige Formen auf. G. sieht deutlich die große Gefahr, die darin besteht, daß einer amtsmäßig über die Teilnahme an dieser Mystereingemeinschaft zu entscheiden hat. Er äußert sich darüber im 192. Brief: *Quod si propterea sua communione nos indignos ducit, quia contra evangelium sentienti nullus nostrum consentit, non ideo a communione Christi separare nos poterit, cum etiam presbiter, nisi confessus aut convictus, ab officio removeri non debeat, praesertim cum apostolus dicat: Quis nos separabit a charitate Christi? Et item: Certus sum enim quia neque mors neque vita. Et quoniam maior separatio quam a Filii Dei corpore et sanguine qui cotidie pro nostra immolatur salute, quemlibet fidelium remove? Quod si is, qui vitam adimit temporalem, vel sibi, vel alteri, homicida est, is, qui sibi vel alteri vitam adimit sempiternam, quo nomine appellandus est?*“ (Vgl. Gg. Ficker in *Theol. Lit. Ztg.* 53, 518 f.) [331]

E. Sabbe, *La réforme de Richard de St. Vannes dans les Pays-Bas* (Rev. Belge de philol. et d'hist. 7 [1928] 551—570). Polemisiert zunächst gegen die Ansicht von

Sackur, wonach die Reform des Abtes Richard von St. Vannes von der kluniaz. Reform abhängig gewesen wäre. Sie war, wie S. mit guten Gründen beweist, schon im 11. Jh. in Lothringen und Flandern eingeführt, ehe dort die Kluniazenser Reform Fuß faßte. Freilich wurden die *Consuetudines* der richardianischen Reform nie kodifiziert; man ist für sie auf die berichtende Literatur angewiesen. Richard hatte eine Vorliebe für Philosophie und fußt bei seiner Reform vor allem auf Benedikt von Aniane. Auf Gebet und Fasten legt er großen Wert. Eine zentralisierende Organisation wie in Cluny fehlte. [332]

H. Quentin, *Une nouvelle source de Durand de Mende, la „Summa de Officiis“ de Prévostin, chancelier de l'Université de Paris* (Eph. lit. 42 [1928] 74—79). Im Anschluß an die wertvolle Ausgabe von G. Lacombe, *Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) opera omnia* (1927) gibt Qu. zunächst einen gedrängten Überblick über das in vieler Beziehung, auch kirchenpolitisch, reichbewegte Leben des Kanzlers Praepositinus, um dann unter seinen Werken besonders die *Summa de Officiis* hervorzuheben und als zum größten Teil wörtliche Quelle für des Durandus *Rationale divinorum officiorum* zu würdigen. Präpositinus schöpft selbst wieder aus Amalar, *de officiis*, aus Honorius von Autun, *Gemma animae*, aus Johann Belet und Ivo von Chartres, freilich unter völliger Wahrung eigener und selbständiger Gesichtspunkte, die er zum Teil aus seiner *Summa theologica* und seiner *Summa super psalterium* herübernimmt. Da nun aber Durandus so wörtlich den Präp. ausschreibt, ist für viele liturg. Dinge nicht mehr er, sondern seine Quelle ein geschichtlicher Terminus, z. B. die öffentliche Beichte. Die *Summa de Officiis* ist in zwei Hss. des Brit. Mus. und einer von St. Peter in Salzburg erhalten. (Vgl. auch Rev. d'hist. eccl. 24 [1928] 662 f.) [333]

Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege (Scivias)*. Nach dem Urtext des Wiesbadener kleinen Hildegardiscodex ins Deutsche übertr. und bearb. von D. Maura Böckeler OSB (Eibingen). Mit einem Geleitwort von D. Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach (Berlin 1928). Die schöne, mit 35 Tafeln nach den Miniaturen des Wiesbadener Codex geschmückte Übersetzungs-Ausgabe des gewaltigen Erstlingswerkes der großen und geistesgeschichtlich so einzigartigen Seherin auf dem Rupertusberge, die allerdings unwesentliche Abschweifungen ausscheidet, um den Gang der Vision desto deutlicher und plastischer hervortreten zu lassen (vgl. Vorwort XIX f.), legt den Gedanken nahe, daß es eine besondere und wohl auch besonders reizvolle Aufgabe wäre, das Thema „Die hl. Hildegard und die Liturgie“ ausführlich zu behandeln. Es kämen hier (außer den in Nr. 335 angezeigten *Carmina* und anderen Dichtungen) zunächst im *Scivias* die zahlreichen Äußerungen der Heiligen über liturg. Fragen wie Taufe, Taufformel, Firmung, Eucharistie, Messe, Ordensprofeß, Kirchweihe, Symbolik (des Ostens) u. a. in Betracht, die ihre Anschauung über den liturg. Wesensinhalt der betr. Dogmen und Funktionen wiedergeben, die insbes. auch die innere Stellung der hl. H. zum Zentralgedanken der Liturgie, zum Mysterium, erhellen können. Der ausgezeichnete Index, der dieser Ausgabe beigegeben ist, kann dabei treffliche Dienste leisten. Zum andern aber käme in Frage, wie sich die Heilige in ihrer gesamten geistesgeschichtl. Haltung zur Liturgie verhalten muß, wie ihr Wesen zum Geist der Liturgie stimmt, inwieweit ihre Geistigkeit der sozialen, objektiven Geistigkeit der echten Liturgie entspricht. Einige Sätze aus dem geistvollen Geleitwort Abt Herwegens können hier Fingerzeige geben: „Einbezogen in die mannigfachen Kreise stärkster Bewegung, die in der Stauferzeit eine neue Menschheitsepoche anzubahnen beginnt, steht die hl. Hildegard als geistige Größe dennoch einsam in ihrer Umwelt.“ — „Jede äußere Erscheinung ward ihr zum Sinnbild. Sie lebte noch ganz in einer symbolischen Weltanschauung und sah in den Menschen sowohl wie in allem Naturgeschehen die Verwirklichung göttlicher Gedanken und daher die engsten inneren Beziehungen zwischen den Menschen und den vernunftlosen Geschöpfen.“ — „Für

Hildegard, die rein religiöse Frau, mußte alles Denken und geistige Streben weit über die Grenzen der sichtbaren Natur hinausführen. Auch ihr war alles Vergängliche ein Gleichnis.“ — „Das Sinn-Bild ist ihr notwendige Voraussetzung. Sie schaut es als eine ihr von Gott gezeigte objektive Realität.“ — „So tritt Hildegard gänzlich aus dem Rahmen ihrer mystischen Zeitgenossen heraus.“ — „Von ihr gilt auch, daß die Dreiheit von Begriff, Handlung und Symbol noch durchaus gewahrt wird, die in einer späteren Entwicklung der Mystik der 'sehnüchsig ekstatischen Gottesliebe' geopfert wird.“ — „Diese großzügige Einstellung bewahrt unsere Heilige vor dem asozialen Charakter, der an sich der Mystik eigen ist... Die Äbtissin vom Rupertsberge ist so stark mit allen Bezirken der Schöpfung und ganz besonders der Kirche verwoben und verbunden, daß ihre Werke geradezu einen vorwiegend sozialen Geist atmen.“ [334]

Hildegard von Bingen, *Carmina. Die Lieder der hl. Hildegard v. B.*, übers. und eingel. von M. David-Windstoßer. Mit einem Geleitwort von Hugo Lang OSB (München o. J. [1928]). „Dem Erd- und Himmelreich der Liturgie entsprossen,“ sagt das Geleitwort, „haben diese Lieder zeitlos gültige Größe, Süße und Kraft.“ Damit ist die ganze Stellung dieser Poesie zur Liturgie richtig gekennzeichnet: es sind individuelle Ergüsse auf liturg. Grundlage. Leider sagt uns die Übersetzerin wenig über die Textverhältnisse; das wäre um so wertvoller gewesen, als manche Stelle tatsächlich noch nicht ihre richtige Gestalt haben kann, so daß es empfehlenswert erscheint, vorher den Text zu gestalten, ehe man an eine Übersetzung geht. So heißt es z. B. S. 35 (Nr. 34) *de sco Dysibodo: O mirum admirandum, quod absconsa forma precellit ardua in honesta statuta, ubi vivens altitudo profert mistica*. Die Übersetzung lautet: „Wunderbares Wunder! In der Verborgenheit deines Lebens erglänzt du durch eine strenge, ehrwürdige Regel.“ Wie kommt diese Übersetzung zustande? Allerdings ist der Text so, wie er dasteht, auch m. E. unübersetzbar; aber eine kleine Änderung macht ihn klar und lesbar: *ardua in honesta<te> statuta* (wobei natürlich *statuta* reines Partizip zu *statuere* ist!). Dann ergäbe sich der Sinn: „Deine (von dir) verborgene Schönheit erglänzt nun auf ragender Höhe der Ehre“ (sc. auf dem Disibodenberg); hier schließt sich dann auch der Satz mit *ubi* logisch an! S. 32 (Nr. 32) *de sco Johanne evang.* ist vielleicht zu lesen: *qui es amplexu unius omnium solus*. S. 28 (Nr. 23): *sigillum secretorum de<i> sit laus vobis*. Merkwürdigerweise scheint die Übersetzung so zu lesen! Doch scheint mir *loculum antiqui cordis* mit „Ort der ewigen Güte“ falsch; *loculus* ist auch hier = *arca, conditorium* (vgl. z. B. Krebs-Schmalz, *Antibarbarus der lat. Spr.* II<sup>7</sup> 30). S. 29 (Nr. 24): *ut rote mimibiliter [ter] loquentes; nicht mirabiliter?* S. 30 (Nr. 26) wohl besser: *spinace* st. *spinace*; S. 70 (Nr. 73): *errumpne, secute* (Druckfehler?). — Liturgische Anklänge hätten viele festgestellt werden können; z. B. S. 25 (Nr. 19): *tu destruxisti mortem edificando vitam*. [335]

E. Mehl, *Die Weltanschauung des Giovanni Villani. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Italiens im Zeitalter Dantes* (Beitr. z. Kulturgesch. d. MA und der Renaiss. Bd. 33, Leipzig-Berlin 1927). Diese gediegene Studie über den Florentiner Kaufherrn und Politiker, vor allem aber als Historiker für die Nachwelt wichtigen Giovanni Villani (1276—1348), den Verfasser der ersten großen florentinischen Chronik, kann als wertvoller Beitrag zur ma. Geistesgeschichte gewürdigt werden, bes. auch durch den für uns in erster Linie in Frage kommenden Abschnitt III: „Religiös-ethische Einstellung“ (S. 48 ff.), wenn auch die Liturgiegeschichte selbst nicht als Maßstab herangezogen ist. Im allg. macht die Frömmigkeit Villanis den Eindruck, daß er ein Repräsentant der von uns kurz als „gotisch“ bezeichneten Geistesrichtung ist, daß er — unbeschadet seiner sonstigen Stellung zur Kirche — sie nicht mehr in ihrem liturg. Charakter erfaßt und daher auch sein religiöses Denken und Reden mehr in den subjektiven Geleisen des späteren MA bewegt. Das verträgt sich ohne Widerspruch mit dem grundlegenden Satz M.s (S. 48): „V.s ganzes Denken war von



christlich-kirchlichen Vorstellungen erfüllt, eine tiefe Frömmigkeit durchdringt sein Wesen und breitet sich aus über seine Geschichtserzählung. Diese Frömmigkeit hat nichts Mystisches an sich wie bei Dante, kaum einen hervorstechend individuellen Zug. Sie schließt sich eng an Lehre und Brauch der Kirche an. Nur in der Kirche und durch die Kirche ist Heil und Erlösung möglich.“ Denn trotz dieser Uniformität mit der Kirche lag es im Charakter der Zeit, daß die Menschen sich vom Zentralgedanken der Kirche als der sakramental-liturgischen Institution entfernten, um teils das Juridisch-Organisatorische mehr zu betonen, wie dies bei Villanis Auffassung von Papsttum und Exkommunikation (S. 54) zum Ausdruck kommt, teils in individualistisch gerichteten Frömmigkeits- und Andachtsübungen Befriedigung zu suchen, mag nun auch Villani selbst kein besonderes Zeugnis gerade hierfür ablegen. (Was M. S. 55 über V.s Stellung zu Fronleichnamsfest und -prozession sagt, scheint „Ablaß“ und „Sündenvergebung“ zu verwechseln.) Daß V. seine reiche Bibelkenntnis zum Teil der kirchlichen Liturgie verdankt, hebt M. richtig hervor (vgl. S. 67: *benedictus qui venit in nomine Domini*); wahrscheinlich würde ein genaues Eingehen auf Sprache und Stil hier noch weitere Anhaltspunkte liefern. Sehr interessant und zeitgeschichtlich wichtig ist der Umstand, welchen Wert V. auf die „Transsubstantiationswunder“ bzw. „Hostienlegenden“ legt, wenn auch das 'Wunder von Bolsena' bei ihm keinen Platz gefunden hat. Wenn wir die unter Nr. 396 zitierte Einteilung der Hostienlegenden bei den von V. berichteten Wundern anlegen, so bemerken wir, daß es sich fast durchaus um reine „Transsubstantiationswunder“ handelt, d. h. um den Erweis der Verwandlung. Sehr früh erscheint dagegen das „Magie-Wunder“ von 1290 (S. 82 f.), merkwürdigerweise ausgerechnet in einer Judenlegende: Die Hostie selbst, von einem Juden durchstoßen und ins Wasser geworfen, wurde nicht nur rot (Präsenz), sondern sprang von selbst ohne alles Zutun auf einen Tisch! Für die Entwicklung der Hostienlegende sind die von Villani berichteten Erzählungen, zu denen sich leicht zahlreiche Parallelen finden ließen, von wesentlicher Bedeutung. Doch ist auch die Stellung bemerkenswert, die noch Ludwig IX. d. Heil. nach Villanis Bericht zu ihnen einnimmt: Als man ihm 1257 ein solches Wunder in Paris berichtete, folgte er der Einladung zu kommen nicht, sondern sagte: „Gehe hin und schau, wer nicht glauben will, ich sehe es fortwährend in meinem Herzen.“ Villani setzt hinzu: „Um dieser Antwort willen wurde der König sehr gelobt als ein Mann von überaus großer Klugheit und katholischem Glauben“ (Mehl S. 81 f.). [336]

**J. Knor**, *Gebete im Geiste des hl. Anselmus*. Verdeutschte (München o. J. [1927]). Mehrere dieser schönen, ganz im Geiste der Kirche und der Liturgie lebenden, aber doch schon in eine neue Zeit überleitenden Gebete übernehmen Anklänge und Ausdrücke aus der Liturgie. Doch hätten S. 135 z. T. die Zitate genauer gegeben werden müssen. [337]

**W. Lampen** OFM, *S. Franciscus, cultor Trinitatis* (Arch. Franc. Hist. 21 [1928] 449—467). Ausgehend von der Erzählung des hl. Bonaventura: '*cultor Trinitatis Franciscus ter Evangeliorum librum aperuit, trino exposcens a Deo testimonio sanctum Bernardi propositum confirmari*' (zum dreifachen Epitheton, das Bon. von der hl. Armut gebraucht, sie sei *S. Francisci matrem, sponsam et dominam* vgl. Jb. 7 S. 62/6) bespricht Verf. die private Verehrung, die der Heilige für die hl. Dreifaltigkeit hegte, an mehreren Beispielen (Gebete, Handlungen). S. 464 ff. kommt die Frage 'utrum S. Fr. iam celebraverit festum liturgicum SS. Trinitatis'. Erst das Kapitel von Narbonne 1260 hat das Fest bei den Minderbrüdern zum erstenmal angenommen; aber schon vorher hatten es die Zisterzienser, die Trinitarier und z. B. das Kloster Fontavaille. Hieraus konnte (!) Fr. das Fest und seine Feier kennen. Der Hymnus Gregors IX. auf ihn:

*Trinitatis officium  
Festo solemniter celebrat,*



läßt sich m. E. unmöglich auf die besondere Feier des Dreifaltigkeitsfestes beziehen. Als Ergebnis bleibt: Wir kennen nur eine 'specialis devotio' des hl. Fr. zur Trinität, aber 'de S. Patris celebratione liturgica festi Ss. Trinitatis non constat'. [338]

**W. Lampen OFM, *De re liturgica in opere Bartholomaei Anglici O. F. M.*** (Eph. liturg. 42 [1928] 269—284). Das Werk *de proprietatibus rerum* des Franziskaners B. A., der wahrscheinlich aus England stammt und in Paris und Magdeburg Lehrer war (s. XIII), enthält im 9. Buch (*de tempore et partibus temporis*), das aus 33 Kapiteln besteht, auch mehrere Angaben liturg. Charakters, die zum großen Teil auf Johann Beleth beruhen, wenn sich auch der Verf. eines selbständigen Urteils nicht entschlägt; er spricht über die Wochentage, die *dies Aegyptiaci*, Septuagesima, Quinquagesima, Quadagesima, Pascha (das Alleluia), Pfingsten, Kirchweihe. L. stellt fest, daß sich Bartholomäus im wesentlichen vom übertriebenen Symbolismus, dem andere Erklärer huldigten, fernhält. [339]

**W. Lampen OFM, *Jean Pecham O. F. M. et son office de la S. Trinité*** (La France Franc. 11 [1928] 211—229). Der Pariser Lehrer der Scholastik und spätere Erzbischof von Canterbury († 1292) hegte im allgemeinen eine große Liebe zur Liturgie, wie z. B. seine Gründung eines Klosters mit dem eigentlichen Zweck des Offiziums (S. 220) und seine strengen Weisungen an die Benediktiner von Glastonbury (S. 221) besagen. Seine Verehrung für die hl. Dreifaltigkeit insbesondere ist ein Erbstück des Erzbistums seit den Tagen des hl. Thomas Becket. Außerdem hatten gerade die Franziskaner (gegen Rom) auf dem Kapitel von Narbonne 1260 das Fest aufgenommen, jedoch 1279 wieder halb unterdrückt: *fratres... non teneantur illud facere*. 1334 wird das Fest durch Johann XXII. allgemein. Das von Johann Pecham gedichtete Offizium blieb bis Pius V. Es ist 1530 von F. Titelmanus OFM zuerst herausgegeben, zuletzt von Dreves (?). Auf diese Ausgaben und einige Hss. stützt sich auch L. bei der Neuedition, zu der textlich wenig zu sagen ist. Die Belegstellen und Parallelen hätten vermehrt werden können. Warum druckt L. S. 228 nicht die klarere Strophenform:

*Quam clara testimonia  
Nimisque credibilia  
Praecelsae Trinitatis  
Oracula, miracula,  
Imagines et specula  
Quae lucet (nicht lucent?) in creatis?*

[340]

**F. X. Thoma, *Petrus von Rosenheim. Ein Beitrag zur Melker Reformbewegung*** (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Bened.-O. u. s. Zweige N. F. 14 [1927] 94—222). Die umfangreiche, jedoch auch an merkwürdigen, zum Teil recht primitiven Unebenheiten und Unklarheiten reiche Arbeit beschäftigt sich eingehend mit dem Leben und Wirken eines der eifrigsten, tüchtigsten und erfolgreichsten Förderer der Melker Benediktinerreform im 15. Jh., mit dem ersten Reformprior von Melk, Petrus von Rosenheim (um 1380—1433), dessen Hauptverdienst die Reformierung der bayrischen Klöster (mit dem Mittelpunkt Tegernsee) war. Ohne auf die von Th. dargelegte, in Subiaco beginnende Entwicklung der damals neben der Bursfelder und Kastler Reform sich ausbreitenden, hochwichtigen Melker Reform einzugehen (vgl. auch Nr. 326 dieses Jb.), heben wir aus den Feststellungen nur jene heraus, die sich speziell auf liturg. Fragen beziehen. So wird S. 103 von den Consuetudines Sublacenses (*Ceremoniae regularis observantiae secundum quod in S. Specu practicante*) gehandelt. Das „Aufleben der Liturgie“ (S. 108) wird unter den Hauptfrüchten der sublacensischen Reform genannt. — Bei der von Petrus dem Rosenheimer mit Energie durchgeführten Visitation und Reformation der bayr. Benediktiner- und Augustinerklöster (der Bischof von Freising und der Herzog von Baiern haben den Reformatoren wesentliche Unterstützung zuteil werden lassen) spielen Tegernsee, Dietramszell, Rottenburg, Beuerberg, Weihestephan, Schlehdorf, Indersdorf, Scheyern u. a. eine Rolle. Bei der Dietramszeller Untersuchung (S. 129) werden auch

besonders liturg. Vorschriften gegeben, vor allem über korrekte Verrichtung des Offiziums. Auch bei Weihestephano handelt der 1. Teil des Reformatiönslibellus über Liturgie (S. 130 A. 3; ein Widerspruch dazu S. 131!). Besonders schwierig und traurig gestaltete sich die Arbeit in Ebersberg, wo ein ganz unwürdiger Abt (Simon Kastner) abgesetzt werden mußte. Freilich hat er in einem langwierigen, immer wieder verlorenen Prozeß am Schluß auch gegen das Basler Konzil (und damit gegen die Melker Reform und Petrus) mit Hilfe Roms seinen Sitz behauptet. Doch ist uns aus der Visitation ein Bericht über die Zeremonien erhalten (S. 197). — S. 148: Petrus schrieb auch ein *Memoriale capitulorum regulae S. Benedicti* (die Anm. 5 hätte etwas präziser geboten werden müssen!), 73 Hexameter über die Kapitel der Ordensregel. — Einen besonderen Abschnitt widmet Th. der Reformierung Augsburger, vor allem von St. Ulrich und Afra, durch den bedeutenden Reformabt Melchior von Stammheim. (Die Th. ganz unbegreiflicherweise nicht zugängliche Monographie von M. Hartig handelt darüber ganz summarisch S. 4; dagegen wäre die von uns Jb. 1 Nr. 355 verzeichnete Diss. von N. Bühler heranzuziehen gewesen; vgl. auch Lit. Zentralbl. 69 [1918] 437 f.) Hierbei kommt die Liturgie öfter zu Wort. So S. 175: Das erste Werk des neugewählten Abtes Melchior war, daß er 1459 sämtliche Chorbücher: Antiphonarien, Gradualien, Missalien, Pharatren (= Pharetren; ein Druckfehler Th.s wie unzählige andere?) und Prozessionalien mit großen Kosten nach dem Melker Vorbild verbessern ließ. Mehrere dieser Bücher ließ er auch abschreiben durch Heinrich Pittinger, Antiphonarien und ein Graduale durch den sangeskundigen Johann Lanificis (?) alias Lutfigulus, andere durch einen Weltpriester, sowie zwei Missalien durch Johannes Knus . . . welche sämtlich von Johannes Frank mit Zeichnungen und Malereien verziert wurden. S. 176: Der Abt Melchior richtete eine der ersten Buchdruckereien ein und stellte sie in den Dienst der Melker Reform, indem er die dort beschlossenen liturgischen Bücher herstellte (vgl. S. 193). — Der gleiche Augsburger Abt bemühte sich eifrig um eine Union zwischen Melker, Kastler und Bursfelder Bewegung, freilich ohne greifbaren Erfolg. Bei den Unterhandlungen wurden auch liturg. Angelegenheiten berührt. Auf einer Tagung zu Nürnberg (S. 182 f.) wurde über die Verschiedenheit in den liturg. Büchern beraten und mit der kommissarischen Untersuchung Abt Melchior und der Tegernseer Prior Bernhard v. Waging beauftragt. Auch später tauchen immer wieder diese Differenzen auf, auch beim Scheitern der ganzen Einigungsbestrebungen (S. 189). Vor allem behaupten die Bursfelder gegenüber den Melkern, das echte Brevier und den echten Modus von Subiaco zu besitzen (S. 190), so daß ihnen Melchior auf einer Nürnberger Versammlung (ohne die Salzburger Äbte) sogar nachgab und sich zu einer Übereinkunft auf Bursfelder Grundlage entschloß, abseits von der Melker Kongregation. Diese selbst beriet sich auf einem Salzburger Generalkapitel 1465, wobei ein *Libellus contentivus ceremoniarum monasterii mellicensis* Hauptgegenstand der Beratungen war (S. 193). „Es war vor allem Nachdruck gelegt auf die liturgische Vereinheitlichung: in der römischen Rubrik, im Kalendarium (*computus*), in den Missalien nach Gesängen und Seitenzahlen, in den Antiphonarien, Psalmentönen und im Liber *Pharetra*.“ — In der „Zusammenfassenden Übersicht“ über die Melker Reformbewegung“ (S. 195 f.) kommt der Verf. wieder auf liturg. Dinge. S. 199: „Die von Subiaco unter Abänderung übernommenen Melker Statuten sind in zahlreichen österreichischen und bayerischen Klosterhandschriften zu finden und sind uns überliefert unter dem Titel: *Breviarium caeremoniarum Monasterii Mellicensis ducatus Austriae Pataviensis Dioec. anno D. 1418 per venerabiles Patres Monasteriorum Sublacensis et sacri specus auctoritate Dom. Martini papae V. reformati*.“ Die Neubelebung der Liturgie wird auch hier als spezieller Eigenzug der Melker Reform bezeichnet. — Weiter spricht Th. über die literarische Bedeutung des Petrus v. R. und erwähnt S. 213 seine *sermones academici*, *sermones capitulares* und *collationes*. Über letztere besagen die *Statuta Mellicensia*: *facta coena . . . sone-*

*tur ad lectionem collationis . . . de qua lectione abbas vel prior potest aliquid pro aedificatione fratrum dicere prout viderit expedire.* Das hierauf folgende Kompletorium mußte im Sommer um 6 Uhr, im Winter um 5 Uhr beendet sein. S. 214: „Von den damaligen Lehrern der Universität sind überhaupt zahlreiche *Sermones* vorhanden, welche vielfach Fragen der Klosterreform (Fasten, Eigentum, Liturgie, asketische Tugenden) in gelehrter Form behandeln.“ (Vgl. den Sermo des Heinrich v. Hessen über die *horae canonicae* in Cod. 317 zu Subiaco.) [341]

**L. Mohler**, *Bessarions Instruktion für die Kreuzzugspredigt in Venedig* (Röm. Qu.schr. 35 [1927] 337—349). Pius II. bevollmächtigte 1463 den Kardinal Bessarion mit der Predigt eines Kreuzzugs im Bunde mit der Republik Venedig. Die Instruktion, die der Kardinal an die Prediger ergehen ließ (jetzt im Arch. Vat. XXXIX 31 fol. 19. 23) enthält auch einen Abschnitt *De processionibus, litanis et orationibus faciendis*. Hier heißt es u. a.: *... in quarta feria cantetur missa pro dicti negotii fine felici et pro victoria adipiscenda. Sic tamen, quod antea, quam missa huiusmodi incoëtur, dicantur septem psalmi penitentiales cum litanis genibus flexis distincte, humiliter et devote, et cum in litanis perventum fuerit ad illum versiculum: 'ut cuncto populo christiano pacem et unitatem atque adversus paganorum feritatem victoriam largiri digneris, t. r. a. n.'* Quibus finitis conclusio fiat cum his tribus collectis videlicet: *Ineffabilem misericordiam tuam, Domine, nobis clementer ostende; ut simul nos et a peccatis omnibus exuas et a penis, quas pro his meremur, eripias. Adesto Dne supplicationibus nostris et viam famulorum tuorum in salutis tue prosperitate dispone, ut inter omnes vie et vite huiusmodi varietates tuo semper protegantur auxilio. Omnipotens et misericors Ds, qui subvenis in periculis et necessitatibus laborantibus, maiestatem tuam suppliciter exoramus, ut mittere digneris sanctum angelum tuum, quo famulos tuos in angustiis et necessitatibus laborantes consolationibus attollas, quibus de presenti consequantur auxilium et eterna remedia comprehendant.* P. Chr. Dnm. n. A. *Intra missam vero dicatur collecta: 'Omnipotens s. Ds., in cuius manu etc.' Finita missa statim dicatur psalmus: 'Sepe expugnauerunt me a iuventute etc.' cum Gloria patri et Kiri eleison. Pater noster. Quo finito dicatur: 'Dns det nobis suam pacem.' Salve regina. Versus: 'In omni tribulatione et angustia nostra.' Responsio: 'Succurre nobis piissima Virgo Maria. Oremus. Ecclesie tue, quesumus Dne, preces placatus admitte etc.'* [342]

**J. Mercator**, *Quae de beata Maria virgine passim scripsit Thomas a Kempis auctor imitationis Jesu Christi* (Venloo 1924). Der Herausgeber sammelt aus verschiedenen Schriften des frommen Verfassers der 'Nachfolge Christi' — Betrachtungen, Gebete, Hymnen — alles, was sich auf die hl. Gottesgebärerin bezieht, und verteilt den reichen Stoff auf die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahrs. Damit rücken die an sich nicht liturg. Texte wenigstens in gewissem Grade in die liturg. Ordnung der Kirche ein. [343]

## V. Liturgische Heiligenverehrung.

**L. Pfleger**, *Die geschichtliche Entwicklung der Marienfeste in der Diözese Straßburg* (S.-A. a. d. Arch. f. Els. Kirchengesch. II [1927]). Die Arbeit bringt die Marienfeste in der Reihenfolge ihrer Einsetzung, also zunächst Mariä Lichtmeß (zum erstenmal im *Mart. Hier.* von Weißenburg um 756; erstmals Kerzenweihe in Str. bezeugt durch die *Consuet. eccles. Argent.* des Domkantors Baldolf um 1135), Verkündigung (auch hier wieder das Weißenb. *Mart.* der erste Zeuge, bei dem am 25. März Verkündigung und Kreuzestod vereint sind; eine sehr gesteigerte Wertschätzung des Festes macht sich im 14. Jh. bemerkbar; das Straßburger Fest hatte eine *Vigil*), Assumptio (in Straßburg schon s. VIII. mit *Vigil*; S. 22 ff. Interessantes über Kräuterweihe), Geburt (Hauptfest auf dem Odilienberg), Maria ad martyres (später Allerheiligen, z. B. im Kalender der Herrad v. Landsperg). Im sp. MA kom-



men Visitatio (über die Frage der Oktav sagt Pfl. undeutlich aus), Praesentatio (in Str. 1471), Imm. Conceptio (vgl. Nr. 346; Pfl. hebt besonders hervor Gottfried von Hagenau [S. 41], Johannes Gerson [S. 47], Seb. Brant [S. 49 f.] und Geiler von Kaisersberg [S. 53], S. 54 ff. „Die Elsässer im Immakulistenstreit“), Compassio (7 Schmerzen) (erste Anfänge s. XII, Hauptkult s. XV, Einführung in Str. s. XVI i.). S. 80 ff. Die neuen innerkirchlichen Marienfeste. [344]

F. Baltin, *Die lauretanische Litanei in Bildern von alten Meistern mit liturgischen Texten* (München 1928). Das schön ausgestattete Buch — manche Abbildung ist allerdings nicht besonders glücklich wiedergekommen — bietet in der Einleitung einen ganz gedrängten Überblick über die Entwicklung des liturg. Begriffs „Litanei“. Was B. allerdings über die Entstehung der laur. Lit. sagt, ist in dieser Form nicht glaubhaft; es ist nicht anzunehmen, daß Ausdrücke wie *turris Davidica*, *domus eburnea*, *rosa mystica* (denen das „Volk“ doch auch heute fremd und verständnislos gegenübersteht), vom „Volk“ in spontanem Gefühlsüberschwang gebetet wurden; hier müssen theologisch gebildete Verfasser eingegriffen haben, wie man sich wohl überhaupt in acht nehmen muß, das „Volk“ für alles verantwortlich zu machen; das meiste wäre ohne Klerus nicht zustande gekommen, namentlich auch was die sog. „Volksandacht“ betrifft. — Zu den einzelnen Anrufungen ist jeweils ein Bild (meist von Renaissancekünstlern; jedoch ist die innere Beziehung zwischen Bild und Anrufung oft nicht erkenntlich oder doch schwer zu finden!), ein liturg. Gebet (aus dem Offizium) und eine Hymnenstrophe beigegeben. [345]

A. Wilmart OSB, *Sur les fêtes de la Conception et de Ste Anne. Chants en l'honneur de Ste Anne dans un manuscrit français du XI<sup>e</sup> siècle* (Eph. liturg. 42 [1928] 258—268). Das Fest der Unbefl. Empfängnis und das Fest der hl. Anna tauchen im späten MA ziemlich gleichzeitig in der Liturgie auf; jedoch läßt sich an der Hand der Missaliensammlung von Leroquais leicht feststellen, daß die Conceptio schon früher gelegentlich gefeiert wurde, so in der Normandie s. XII, was wieder nach England hinüberweist. Viel weniger Spuren vor dem 14. Jh. finden wir von einem Anna-Fest. Zwar hat auch hier Leroquais für Apt und Chartres ein Fest s. XII e. nachgewiesen, doch ist die weitere Tradition sehr lückenhaft. Jedenfalls kennt man zwischen den konstantinopol. Zeugnissen des 8. und den abendländ. des 12. Jh. keine Erwähnung. Und doch hat Kard. Tommasi (Opera IV [1749] p. 327) aus dem Vaticanus 651, der ursprünglich nach St. Viventius zu Vergy in Burgund gehörte, ein Responsorium und eine Antiphon zu Ehren der hl. Anna veröffentlicht, die freilich inzwischen wieder in Vergessenheit geraten sind. W. druckt S. 266 den Text noch einmal ab (Inc:

*O fulgens clara stirps Davitica  
micans quasi solis iubar in ethera,  
ex qua processit Anna insigniter gloriosa  
et felix meritis fulgens precipuis).*

Es ist nicht erkennbar, ob die Texte zu einem säkularen oder monastischen Brevier gehörten; die Ordnung des Responsoriums entspricht dem gallikan. Ritus des 9. Jh. Es ist also wohl in Frankreich verfaßt. [346]

B. Kleinschmidt OFM, *Das Trinubium der hl. Anna* (Theol. u. Gl. 20 [1928] 332—44). K. führt die Legende vom Trinubium zurück bis auf Haymo von Halberstadt († 853); auch Petrus Lombardus und Petrus Comestor verteidigen die Legende, nach ihnen dann Hugo von St. Viktor, Albert d. Gr., Vinzenz von Beauvais, Ludolph v. Sachsen, Jakobus de Voragine, Gerson u. a.; ein Gegner war u. a. Thomas v. Aquin. Im Hymnus A. h. XXII 34 (s. XIII aus Italien) taucht die Dreiheit in der Liturgie auf, ebenso A. h. XIV b 168 (Mailand), A. h. V 106 (s. XIV aus Lübeck), A. h. XLII 155 (Linköping, Schweden), A. h. XLI 123 (Konrad v. Lilienfeld † 1332), A. h. XXX 41 (s. XIV aus Lehnin), A. h. XXXIV 159 (aus Apt). Am Schluß geht K. noch auf den Streit um das Trinubium am Ende des MA und zur Reformationszeit ein, in den bekanntlich auch Luther eingriff; vor allem waren Wildenauer und Wim-



pina die Gegner. Letzterer beruft sich bei seiner Verteidigung auch auf ein Brevier und Missale von Marseille, wo die dort angeblich begrabenen Schwestern sich eines bedeutenden Kults erfreuten. — Der Jb. 6 Nr. 396 angezeigte Aufsatz von Förster ist bei K. nicht verwertet. [347]

B. Kleinschmidt OFM, *Die Blütezeit des Annakultes* (Theol. u. Gl. 19 [1927] 488—512). Der Annakult setzte mit besonderer Stärke um 1450 ein und erreichte um 1500 seinen Höhepunkt; beim Ausbruch der Reformation war die *Avia Christi* „Modeheilige“ (S. 498, 512). K. bespricht die verschiedenen Äußerungen der damals blühenden Annaverehrung: Bruderschaften (S. 491: die Mitglieder sollen einer am Dienstag gelesenen Messe zu Ehren der hl. Anna beiwohnen), fromme Stiftungen (Messen, ewige Messen, ewiges Licht), Wallfahrten (bes. Düren und Annaberg), Annaglocken, Taufnamen bei Kindern, Benennungen und Umnennungen von Kirchen und Klöstern (bes. weiblichen), Kelche, Bücher (Annalegenden, apokr. Evangelien). S. 498 ff. wird die eifrige Tätigkeit des Benediktinerabtes Trithemius und anderer Humanisten in der Verbreitung und Verherrlichung des Annakultes gewürdigt; einige Verse von Celtes, Agricola und Tasso werden wiedergegeben. Trithemius selbst stellte 1498 für Speier ein Meßformular des Annatags zusammen und verfaßte 1499 ein Bittgebet, kanonische Tagzeiten und einen Rosenkranz zu Ehren Annas. S. 507 folgt noch eine Untersuchung über die Ursachen dieser Blüte; sie liegen nach K. a) im Zusammenhang mit der Lehre von der Unbefl. Empfängnis (bes. auf dem Basler Konzil), vgl. auch o. Nr. 346; b) in der Beziehung der hl. Anna zur Schwanger- und Mutterschaft; bei dem damaligen Geburtenreichtum wurde sie daher besonders eifrig angerufen (K. gibt einen kleinen Exkurs über die geistliche Fürsorge der Kirche für niederkommende Frauen im Lauf der Jh.); c) in der „Mode“. Was für eine hist. Bewandnis es mit dieser „Mode“ hat, möchten wir durch unsere Darlegungen Jb. 6 S. 89 f. erklären. [348]

A. Wilmart OSB, *De obsequio in S. Annam testimonium e vita S. Hugonis* (Eph. lit. 42 [1928] 543 f.). Eine Stelle in der von einem gewissen Adam von Eynsheim OSB verfaßten *Magna Vita* des hl. Hugo, zuletzt Bischof von Lincoln († 1200), weist auf die frühe Verehrung der hl. Anna im Zusammenhang mit der der Jungfrau Maria, vor allem in der populären Frömmigkeit, hin: ... *Invocata igitur summae Dei genitricis matre, beatissima videlicet Anna, aura quae prius remissius spiraverat, carbasa repente implevit. Solent quidem universi marium transvectores, sicut maris stellam attendere, ut cursum dirigant, ita Mariae matrem precibus advocare et muneribus corrogatis ambire, ut currere queant, cum subsidentium ventorum spiramina itineris com meatum negant* ... *Tunc quoque invocanti festina affuit, cursuque placidissimo litori optato celeriter appulsum adeo exhilaravit, ut confestim post pressas vestigiis arenas ecclesiam peteret, missarum solennia de sacro ipsius puerperio celebraturus*. W. zieht aus dieser Erzählung die nötigen und richtigen Schlüsse. Von einer liturg. Verehrung der hl. Anna ist nicht die Rede. S. 544 Z. 12 v. o. muß es wohl heißen XII statt XIII. [349]

B. Kleinschmidt OFM, *Anna selbdritt in der spanischen Kunst*. Eine ikonographische Studie (Span. Forsch. d. Görresges. Bd. I, 1 [Münster i. W. 1928] 149—165). In der Einleitung kommt der Verf. auf das Alter der Annaverehrung im allgemeinen zu sprechen. Es liegt ihm daran zu zeigen, daß diese Verehrung sowohl in Deutschland, als bes. auch in Spanien, weit älter sei, als man gemeiniglich annimmt; allerdings, wenn er gegen J. Dorns Patrozinienforschung sagt, dessen Behauptung, Anna (und andere Heiligennamen) hätten gegen Ende des MA innerhalb weniger Jahrzehnte eine allgemeine Verbreitung gefunden — diese Behauptung stelle die tatsächlichen Verhältnisse auf den Kopf, so ist dieser Vorwurf durch K.s eigene Resultate nicht gerechtfertigt; denn wenn er anführt, daß wir aus Spanien „schon“ aus dem 13. Jh. Nachrichten über den Annakult besitzen (S. 150) — Errichtung einer Annakirche zu Triana bei Sevilla durch Alfonso X. —, so ist das nur ein vereinzelter

Vorläufer und ändert an der von Dorn festgestellten Tatsache nichts; D. behauptete auch nicht, daß die Annaverehrung zu der von ihm angegebenen Zeit erst aufkam! Im allg. wird auch durch K.s wertvolles Material die Beobachtung gestärkt, daß der Annakult ein Erzeugnis spätmittelalterlicher „gotischer“ Frömmigkeit ist. (Die von A. Wilmart Nr. 349 eingeführte Angelegenheit scheint noch sehr der Nachprüfung zu bedürfen!) So fällt denn auch das Dekret Klemens' V. für die Schloßkapelle zu Palma auf Mallorca erst ins Jahr 1307, eine königliche Bestimmung über den Gottesdienst am Annatag ins Jahr 1397, ein Reimoffizium für die Kirche von Toledo ins 14. Jh. Demgegenüber fällt eine vereinzelte bildliche Darstellung, wie das Hochrelief in Santillana del Mare, selbst wenn sie wirklich auf ungefähr 1200 anzusetzen ist, nicht entscheidend ins Gewicht. Es geht um eine prinzipielle, generelle, nicht um eine singuläre Aufnahme des Kultes. — Was K. über die Bilder der hl. Anna selbdritt und ihre verschiedenen Typen und deren Entwicklung berichtet — manchmal langt die Darstellung sehr rasch bei der Renaissance an, ohne dem MA viel oder irgend etwas entnehmen zu können —, ist von hohem kunsthistorischen Interesse, kommt aber für diese Anzeige weniger in Frage; für die deutschen Selbtrittdarstellungen vgl. J. Schlecht im Kal. f. Bayr.-schwäb. Kunst 1924, 1 ff., mit dem Buch in der Hand Annas oder Marias berührt K. ein ikonographisches bzw. kulturgeschichtliches Teilproblem, das F. Oldenbourg, *Buch und Bildung* S. 55 ff. für ein anderes Motiv durchgesprochen hat. Ein weiteres Problem wäre, ob, wie K. S. 164 annimmt, die Kinder wirklich nur auf der Suche nach einem passenden Attribut, also gleichsam aus Verlegenheit, mit St. Anna verbunden worden sind oder ob nicht — zum mindesten auch — allgemeinere Ideen, wie sie etwa Jb. 6 S. 89f. entwickelt wurden, zu dieser Darstellung geführt haben. [350]

A. M. Renner, *Der Erzengel Michael in der Geistes- und Kunstgeschichte* (Saarbrücken 1927). Der an sich gut gemeinte, auch objektiv Erfolg versprechende Versuch, die Auffassung der Gestalt des Erzengels unter dem Wandel der Geistesgeschichte zu verfolgen, ist hier mit gänzlich ungenügenden Mitteln durchgeführt. Es bleibt — außer einer gelegentlichen Polemik — beim Tasten. Schon die Lückenhaftigkeit und Antiquiertheit der benutzten Literatur ist ein Beweis hierfür. Immerhin könnte man von hier aus weitergelangen, auch in liturgiegeschichtl. Hinsicht. An solchen Hinweisen notieren wir S. 15: Michaelsfest im „Sakramentarium des hl. Leo“ [!], vgl. S. 29; S. 19: Michaelsdarstellung im Dienst des Kaisers“ in lit. Büchern z. B. einem (welchem?) Missale Heinrichs I. (?); S. 26: die Michaelsverehrung hält Schritt mit der christlich-deutschen Kultur; S. 29: die Daten des Michaelsfestes im Abendland — alles aus zweiter Hand (Kellner, *Heortol.*), zum Teil recht unklar; S. 35: Hymnus *Archangelum mirum magnum* (ohne jede Erklärung der wichtigen Subskription!); S. 40: Sequenz Alkuins (?): *Summi regis archangele*; S. 45: Abb. in einem (welchem?) Antiphonar zu St. Peter in Salzburg s. XII; S. 45 ff.: der „Seelengeleiter“ in der Kunst (S. 47 Darstellungen in lit. Hss.); S. 56 f. kommt als Proteronhysteron „Michael in der Liturgie“, jedoch sehr kurz. Totenoffertorium und Inzensgebet. [351]

Carreras i Candi, *Introducció de la festa de Sant Jordi en la Corona d'Aragó* (Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya 36 [1926] 113—120). Im Königreich Aragon sind die ältesten dem hl. Georg geweihten Kirchen eine in Montió — sie wurde 1090 konsekriert — und eine zweite in Raqueres, 1094 eingeweiht. In Katalonien stammt der erste Nachweis für die Verehrung des Heiligen aus dem J. 1421. In Aragonien gab es schon 1263 eine Bruderschaft vom hl. Georg, und der König Peter XIII. im 14. Jh. gründete einen Ritterorden. J. V. [352]

J. A. Aich, *Leonhard, der große Patron des Volkes* (Wien 1928). S. 36 ff. wird von der kirchlichen Verehrung gesprochen, die dem hl. L. zuteil wurde: Leonhardskirchen, Leonhardspatrosinien, Taufnamen, gestiftete Gottesdienste und Festfeiern; S. 43 ff. in Brevier und Messe: Freisinger Brevier s. XIII/XIV, Freisinger Ka-

lender s. XV, Klosterbrevier von Scheyern 1462, Passionale von Schäftlarn, Brevier von Aßmannshausen, Antiphonar von Weng. Der älteste Augsburger Heiligenkalender (um 1010) hat das Fest am 6. November. Sehr früh in Italien: Sakramentar des 11. Jh. (welches? wird nicht gesagt), in den Rheinlanden s. XII/XIII: Severinkloster zu Köln a. Rh., Memorienbuch von St. Pantaleon, St. Peter, Domkirche, Distributionsbuch von St. Aposteln, Maria ad gradus, St. Gereon. Übernommen von Germersheim, Kaiserswerth, Düsseldorf, Xanten, Brauweiler; auch Pfarrpatrozinium. S. 47 wird vorgelegt, wo eine kirchl. Sonderverehrung des hl. Leonhard nach den Reformen Pius' X. beibehalten ist. [S. oben Nr. 140.] [353]

E. Promnitz, *Das Reimoffizium des hl. Dominikus*. Aus dem Lateinischen übertragen (Breslau 1927). Die Übersetzerin spricht in der Einführung über den Dominikanerorden als *ordo canonicus*, über den Ursprung der dominik. Liturgie (deren Zustandekommen vor allem das Werk des Ordensmagisters Humbert de Romanis ist), über die Unterschiede zwischen der dominik. und der röm. Liturgie, über die Reimoffizien im allg. (nach Hilarin Felder) und das Festoffizium des hl. Dominikus im besonderen; in seinen ersten Anfängen soll es (nach A. Walz OP) auf den Minderbruder Julian von Speier, der auch das Franziskus-Offizium dichtete, zurückgehen. — Die S. 19 ff. neben dem lat. Text gedruckte Übersetzung des ganzen Offiziums (auch Psalmen und Orationen) leidet in ihren poetischen Teilen unter ähnlichen Schwächen wie die Jb. 6 Nr. 344 angezeigte Arbeit. Ein Beispiel (S. 104/5):

<i>Adest dies laetitiae,</i>	Das ist der Tag nun der Freude groß,	
<i>quo beatus Dominicus</i>	wo St. Dominikus einst beschritt,	
<i>aulam caelestis curiae</i>	Hallen vom himmlischen Königsschloß,	
<i>civis intrat magnificus.</i>	die er als glorreicher Bürger betritt (!).	[354]

K. u. F. Metzger, *Das Leben der heiligen Hedwig*. Die *Legenda maior* de beata Hedwigi ins Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen (Breslau 1927). Aus der historisch-kritischen Einleitung kommt für uns vor allem das Kap. *Die Verehrung der heiligen Hedwig* in Frage: Auf Veranlassung Ottokars II. von Böhmen, des Vormunds für den minderjährigen Herzog Heinrich IV. von Schlesien, beschließt das Generalkapitel der Zisterzienser von 1276, daß in Polen, Böhmen, Schlesien u. a. täglich bei den Laudes und Vespern der Heiligen Erwähnung geschehen solle. 1278 wird ein besonderes Hedwigsoffizium eingeführt, die Anfänge des späteren Reimoffiziums (vgl. Jb. 6 Nr. 344). — Aus der Legende selbst ist liturgiegeschichtlich von Bedeutung die äußere und innere Stellung der Heiligen zum Meßopfer; nicht nur, daß „sie sich mit besonderer Liebe zu jenen hingezogen fühlte, von denen sie wußte, daß sie mit Eifer dem heiligen Meßopfer beiwohnten“ (S. 85), oder daß sie ihre Andacht während des Opfers durch „Tränen und häufiges Niederwerfen“ (S. 84) ausdrückte, vor allem ist bemerkenswert ihr Eifer für eine große Zahl von Messen. (Vgl. den hl. Ludwig von Frankreich Jb. 6 Nr. 327.) Die hierauf sich beziehenden (leoninischen!) Verse eines Klerikers (S. 83) sind wohl zu lesen:

*In sola missa non est contenta ducissa*  
*Quod [quot] sunt presbyteri missas tot oportet habere.*

S. 242 wird aus einem hs. Brevier der Breslauer Dombibliothek ein Hedwigshymnus von 1483 abgedruckt (Inc: *Consurge iubilans vox quaevis hominum*). — S. 21 kann man für das MA nicht von „Kitzingen in Bayern“ sprechen. [355]

P. Pujol i Tubau, *L'urna d'argent de Sant Ermengol bisbe d'Urgell* (Inst. d'estudis Catalans Secc. Hist.-Arqu. Memòries Vol. I fasc. 1. Barcelona 1927). In der Einleitung zu dieser Abhandlung über das künstlerisch wertvolle Reliquiar des Bischofs Ermengol von Urgel (1010—35) wird sowohl über liturg. Einrichtungen gesprochen, die der Heilige selbst getroffen hat, als auch über die liturg. Verehrung, die er nach seinem Tod bis zur Reform Pius' V. und dann wieder im 18. Jh. genoß. [356]



J. Mair, *Darlugdacha, eine vergessene Heilige* (Frigisinga 5 Nr. 34) weist auf diese irische Heilige, eine Schülerin der heiligen Brigitta, hin, die „in früherer Zeit“ (?) auch zu Freising *maximo devotionis affectu* verehrt worden sei. (Quelle?) „An ihrem Todestage las man im Brevier der Freisinger Diözese eine eigene Lektion.“ (Vgl. zur Legende auch J. Snieders, *L'influence de l'hagiographie irlandaise sur les Vitae des saints irlandais de Belgique I* [Rev. d'hist. ecclés. 24] S. 615). [357]

## VI. Liturgische Dichtung.

R. Podevijn OSB, *Eene moeilijk te verklaren Strophe uit eene Brevierhymne* (Tijdschr. v. Lit. 9 [1928] 45—48). Der Hymnus ad Laudes im Comm. Mart. lautet nach dem ursprünglichen Text:

*Tu vincis in Martyribus  
Parcendo Confessoribus:  
Tu vince nostra crimina  
Donando indulgentiam.*

P. faßt zunächst *confessoribus = per conf.* Die Berufung auf Cic., *Mil.* 47 u. Caes., *b. G. I*, 8, 1 ist jedoch auf den ersten Blick ungerechtfertigt; denn dort handelt es sich doch um ganz andere Dinge und Verba. Damit fällt aber die Hauptstütze der ganzen Hypothese: *met te vergeven door de Belijders*. *Parcendo* ist einfach zu erklären: „während du die Bekenner (vor dem Martyrtode) bewahrtest“, und gibt auch so den richtigen Sinn. [358]

H. Rheinfelder, *Ein altes Lied vom Turmhahn* (Bayr. Bl. f. d. Gymn. 65 [1929] 83—104). Der Hg. des ma. Gedichtes *Multi sunt prespiteri*, das einen Vergleich des Priesters mit dem wachsamem Hahn bringt, schickt Rh. einiges über die Bedeutung des Hahns in der Vorstellung der altchristl. u. frühma. Literatur voran. Eine wichtige Rolle spielte dabei Ambrosius und (neben *Hex.* V c. 24) sein Hymnus *Aeterne rerum conditor* (S. 84 f.). Auch Prudentius mit dem *Hymnus ad galli cantum* kommt zu Wort. [359]

K. Strecker, *Der Lazarusrhythmus des Paulinus von Aquileja* (N. A. 47 [1927] 143—158). A. Wilmarth hat in der Hs. von Autun n. 31 s. IX m. 70 Strophen des Lazarusrhythmus entdeckt und Rev. Bénéd. 34 (1922) 37 ff. abgedruckt, nachdem Dümmler, *Poëtae I* 133 aus 6 Hss. nur 28½ Strophen herausarbeiten konnte. Da Wilmarths Arbeit in den Nachträgen zu den *Poëtae IV* 1128 ff. nicht mehr verwertet werden konnte, ediert ihn nunmehr Str. vollständig mit kritischem Apparat, W.s und eigenen Bemerkungen und Verbesserungen. Der Rhythmus selbst ist zwar nicht liturg. Natur, hat aber viele liturg. Anklänge. [360]

T. Kargłowski, *Drobiazgi hymnologiczne* (Przeglad powszechny 178 [1928] 56—59) über den Osterhymnus *Salve festa dies* des Venantius Fortunatus. Die erste poln. Übers. entstand wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 14. Jh.; die älteste Hs. dieser Übers. aus dem Anfang des 15. Jh. befindet sich in der Kapitelsbibl. von St. Veit in Prag. H. H. [361]

E. Gilson, *Sur le Jesu dulcis memoria* (Speculum. A Journal of medieval Studies III [1928] 322—334) zeigt gegen B. Hauréau, daß die Herkunft des Hymnus vom hl. Bernhard zwar nicht verbürgt, aber seiner auch nicht unwert ist, weder formal noch inhaltlich. Stammt er vielleicht nicht von B. selbst, dann von einem seiner Schüler. Es spiegeln sich in ihm vollkommen sein Geist und seine Gedanken: die Seele seufzt nach Jesus, der vollkommenen und unaussprechlichen Freude; sie verlangt, ihn ganz für immer zu besitzen. Hauréau hat diese Übereinstimmung mit der Mystik des hl. B. nicht empfunden. [Nach Rev. d'hist. ecclés. 25 (1929) 173.] M. R. [362]

A. Amelli OSB, *S. Tommaso d'Aquino poeta e musico eucaristico* (Bollettino Ceciliano 23 [1928] 82—87). Der hl. Thomas lernte ohne Zweifel den liturg. Gesang



in Montecassino, wo dieser seit dem 11. Jh. nach der Methode Guidos von Arezzo geübt wurde. In der *Summa Theologica* II/II q. 91 a. 2 spricht Thomas von der Nützlichkeit des liturg. Gesanges, der Herz und Gemüt des Menschen zu Gott erhebt und in den verschiedenen Melodien die verschiedenen religiösen Stimmungen der Seele zum Ausdruck bringt. Jede theatralische Singweise soll vom Gottesdienst ausgeschlossen sein, ebenso die Instrumentalmusik, die wohl im A. Test. wegen der Härte und Unvollkommenheit des israelit. Volkes gestattet war. In einer Erklärung des Textes der Apok. c. 13: *Cantabant sancti canticum novum ante thronum Dei* am Feste der Unschuldigen Kinder sagt der Heilige: *Bonos cantores faciunt tria: bonae vocis instrumentum, artis documentum, usus exercitamentum*. Zu einer guten Stimme ist notwendig *reumatis expurgatio, pectoris dilatatio et oris aperitio*. Zu *artis documentum* gehören ebenfalls 3 Dinge: *ut scias vocem levare, deprimere, concordare*. Aus diesem dreifachen *motus vocum*, der auf dem dreifachen Akzent der Alten, *accentus acutus, gravis und circumflexus* beruht, entsteht die Musik. Auch das *usus exercitium* umfaßt 3 Dinge: *ut cantet frequenter, diligenter et fortiter*. Zur Zeit des hl. Thomas war in vielen Kirchen der von Franco von Köln eingeführte *cantus figuratus* im Gebrauch. Der Doctor Angelicus hielt sich bei Abfassung des Offiziums für das Fest Corpus Domini an die alten gregorianischen Melodien. Metrum und Melodie des *Pange lingua* und der Sequenz *Lauda Sion* sind den alten Hymnen *Pange lingua gloriosi praelium certaminis* und *Laudes crucis attollamus* entlehnt (s. Jb. 5 Nr. 423). Die Melodie des *Pange lingua* ist im 3. Ton abgefaßt, der etwas Mystisches an sich hat; Graduale, Alleluja, Communio und *Lauda Sion* werden im 7. Tone gesungen, den man den *modus angelicus* genannt hat. Der Philosoph und Musiker Giovanni de Muris beruft sich in seinem Traktat *de Tonis* (1323—1339) auf Hugo de Castello (1337), der *dominus Thomas* als Autorität in der Lehre von den Tonarten anführt; darunter kann nur der hl. Thomas von Aquin gemeint sein. Eine Hs. der Universitätsbibl. von Pavia (CXXX D. 18 aus dem 15. Jh.) hat den Titel: *Thoma de Aquino presbiter De arte musica* und enthält 3 kleine Traktate, von denen die beiden letzten vom *cantus figuratus* nach der Lehre des Filippo di Vitry, Giovanni de Muris und Marchetto von Padua handeln, während der 1. Traktat über den *cantus firmus* den hl. Thomas zum Verfasser haben kann. Im Codex Vat. 4357 (2. Hälfte des 13. Jh.) folgt auf den *libellus de regimine regum editus a fratre Thoma de Aquino O. P.* von etwas späterer Hand ein Traktat: *Incipit ars musicae*. Der früher dem hl. Beda Venerabilis zugeschriebene Traktat gehört einem Auktor des 13. Jh. an, der sich unter dem Pseudonym Aristoteles verbirgt; es ist nicht ausgeschlossen, daß dies gerade das Werk des hl. Th. ist.

H. H. [363]

N. v. Lutterotti OSB, *Prosa paschalis ex codicibus manuscriptis dioecesis Wratislaviensis* (Eph. lit. 42 [1928] 166—168). Aus Glogauer, Saganer und Neisser Hss. gibt L. eine dem 14. Jh. angehörige Prosa auf die *Arma Christi* heraus, inc:

*Arma splendent caelestia**Elegit Dominus nova bella.*

Einen Teil — die Ankunft Christi in der Vorhölle — vergleicht er mit einer Antiphon, die vom 14. Jh. bis heute im Breslauer Ritus zur Osterzeit an allen Sonntagen zur Prozession vor der missa solemnis gesungen wird: Inc: *Cum rex gloriae Christus infernum debellaturus intraret*. [364]

## VII. Sprache und Stilistik.

C. Weyman, *Similia zu Vergils Hirtengedichten V* (Wiener Studien 45 [1926] 248—251). S. 249 wird verglichen Ecl. 8, 11 mit verschiedenen Stellen der klass. und altchristl. Literatur, darunter auch mit der liturg. Oration: *... ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur*. [365]

P. Lehmann, *Vom Leben des Lateinischen im Mittelalter* (Bayr. Bl. f. d. Gymn. 65 [1929] 65—82). Sucht in interessanten und lehrreichen Ausführungen die Frage,

„ob wir das Latein im Mittelalter eine lebende oder eine tote Sprache nennen dürfen“, in dem Sinn zu beantworten, daß sie zwar vielerorts verfällt und abstirbt, aber nicht allgemein tot ist. Selbstverständlich spielt bei dieser Lebenderhaltung auch die Liturgie eine wichtige Rolle, auf die auch L. bei gegebenen Gelegenheiten hinweist. (Vgl. auch Jb. 2 Nr. 250.) Als Einzelheit ist von uns zu nennen S. 74 f. der Exkurs über die Antiphon *Media vita* (fälschlich dem Notker Balbulus zugewiesen), die in der Literatur vielfach irrigerweise als „Schlachtgesang“ aufgefaßt wird. [366]

**K. Strecker**, *Einführung in das Mittellatein* (Berlin 1928). Bei dieser im allgemeinen gut orientierenden Schrift, die Traubes Einleitung in mancher Beziehung, wenn auch viel gedrängter, weiterführt, kommt gerade die Liturgie etwas schlecht weg. Wohl werden z. B. S. 9 die wichtigsten Hilfsmittel genannt (von *Eisenhofers Grundriß der kath. Lit.* ist 1926 die 2. Aufl. erschienen, die *Liturgik* von *Stapper* fehlt ganz); aber auch so wichtige Editionen wie die der verschiedenen Sakramentare (vor allem das Aachener Urexemplar des Gregor. von Lietzmann mit dem wertvollen Index!) hätten genannt werden müssen. Bei den Nachschlagewerken zur ma. Literaturgeschichte vermißt man *Hauck* und *Chevalier*, ohne die eine Übersicht, wie sie S. 35 gewünscht wird, nicht geleistet werden kann; zu den Lexika träte nun auch wohl *Künstlers Ikonographie* II. Schließlich hätte vielleicht doch auch das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ an mehr als einer Stelle (Liturgie, Bibliographie) Erwähnung verdient; aber auch die sehr genaue Bibliographie der *Rev. d'hist. ecclés.* [367]

**M. B. Ruud**, *On medieval Latin* (The class. Journ. 24 [1929] 244—53). Kommt auch auf die liturg. Sprache zu reden. [368]

**H. Rheinfelder**, *Das Wort 'persona'. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters* (Beih. z. Zeitschr. f. rom. Philol. 77. Halle 1928). Als ich vor Jahren die Diss. von L. *Kraus*, *Die poetische Sprache des Paulinus von Nola* besprach (Theol. Rev. 21 [1922] 101 ff.) und an einer Stelle den von Kr. mißdeuteten Ausdruck *femineas personas* ins rechte Licht zu rücken suchte, mich dabei auf O. *Hey* im Arch. f. lat. Lex. 15, 149 berufend, dachte ich heimlich an eine Bearbeitung des semasiologischen Wandels im Begriff *persona*. Nun hat Rh. diese Arbeit auf breitester Grundlage und mit tiefem sprachpsychologischem Eindringen geleistet; denn wenn auch der Hauptton dieser (200 Seiten starken) Arbeit auf dem Französ. und Ital. ruht, so entzieht sie sich keineswegs der Notwendigkeit, diese große und wertvolle Wortbiographie in der Antike zu verwurzeln und dort die Etymologie zu erörtern, aber auch dem Mittellatein in vollstem Maße gerecht zu werden. Erst dann geht er vorsichtig zu den roman. Sprachen über, freilich auch hier nicht ohne beständig die nach rückwärts laufenden Fäden festzuhalten. Vom Theaterwesen losgelöst, gibt es nach Rh. drei Gruppen von Bedeutungen: 1. Die „betrachtende“ Gr.: die Bedeutungen „Menschen-tum“ und „Mensch als Mensch“; 2. die „wägende“ Gr.: die Bedeutungen „Das Gewertete im Menschen“ und „Mensch nach seinem Werte“; 3. die „zählende“ Gr.: die Bedeutungen „Gegenstandsein“ und „Mensch als Gegenstand“. Zu dieser letzteren gehört nun auch der für uns wichtigste Abschnitt (S. 159 ff.): *Persona* in der Sprache der christl. Dogmatik. Es ist interessant zu verfolgen, mit welchen Gründen Rh. dem Wort *persona* die Priorität vor *πρόσωπον* zuteilt und wie er das Entstehen des theologischen Terminus *persona* dem Kirchenschriftsteller Tertullian zuschreibt; die entscheidende Stelle ist *adv. Prax.* 3, wo T. im Kampf gegen die Monarchisten ein Bild aus der Verwaltung gebraucht: *Atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipse prospexerit officiales sibi.* Tertullian hat hiermit die Bezeichnung *personae* für die Dreieinheit in der Gottheit angenommen, Papst Damasus hat den Begriff *persona* = *πρόσωπον* (unter Ausschaltung von *ὑπόστασις*) klar festgelegt; damit

war das Wort „in den amtlichen dogmatischen Stil der Kirche übergegangen“ (S. 165). Wenn Rh. S. 166 die Präfation mit den Worten: *non in unius singularitatis personae . . . et in personis proprietas . . .* anführt, wäre es vielleicht wünschenswert gewesen, ein Wort über ihre Entstehungszeit zu sagen. Für die nächsten Jh. legt dann Rh. folgenden Prozeß vor: 1. immerwährende Präzisierung der Lehre mit Hilfe der bereits erarbeiteten Fachausdrücke; 2. Präzisierung dieser Ausdrücke selbst, d. h. Festlegung einer philosophischen Deutung; 3. Durchdringung des Geheimnisses durch philosophisch-theologische Spekulation einerseits (vgl. jetzt bes. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* [Münst. Beitr. z. Theol. Bd. 11. Münster i. W. 1927] 107 ff.), und anderseits durch mystisches Hineinversenken in die Idee eines dreipersonlichen Gottes. Unserer liturg. Arbeit am nächsten liegt die „Poetische Formulierung“ (S. 173 f.), wo Rh. mehrere, beliebig zu vermehrende Beispiele aus der Hymnendichtung, dann auch aus französischen Gesängen bringt. Andere Dichter suchen auch eine „Poetische Erläuterung“ zu geben (S. 175 ff.). Auch hier kommen Hymnen zu Wort, zum Teil solche mit arger Wortspielerei und Spitzfindigkeit (z. B. *An. hymn.* 37 Nr. 35), aber auch der dem Adam von St. Viktor zugeschriebene: *Profitentes unitatem* . . . Hier möchte ich auf eine Dichtung hinweisen, deren Interpretation gerade in dem von Rh. aufgezeigten Zusammenhang sehr interessant wäre; es sind des bekannten Scholastikers Johannes Peckham, Erzbischofs von Canterbury († 1292) *Responsorio de Sanctissima Trinitate ad Nocturnos* (*An. hymn.* 5 S. 19 ff.). Die 3. Strophe lautet z. B.:

*Arcani dat indaginem  
In opere finali,  
Qui plasmans ait hominem  
Sermonem numerali:  
Ad nostram sit imaginem  
In apice mentali;  
Cum simplex esset operans,  
Sic tamen ait numerans  
Re sola personali.*

Sehr merkwürdig sind zwei von Rh. angeführte französ. Stellen, an denen *personne* = „konsekrierte Hostie“ ist, die eine aus dem Wörterbuch von Godefroy in einer St. Quentiner Hs.: *Si doit li prestres prendre le calice ou le personne est et reporter du sepucre sur le grand autel.* (Bezieht sich ohne Zweifel auf eine hl. Grabzeremonie.) *Et quant on l'a aportee, on doit avaler le ciboire et mettre le personne ens.* Die andere steht bei Eustache Deschamps im *Miroir de Mariage*:

*En cydoine (= sindon) ait toudis personne  
et la sainte unction qu'om donne  
pour les malades adrecier.*

Vielleicht finden sich, durch diese Veröffentlichung hervorgezogen, auch noch andere Stellen mit dieser Verwendung. Wir sehen aber, wie wichtig solche Untersuchungen wie die von Rh. auch für die Liturgiegeschichte sind. Gerade von ihrem Standpunkt aus ließen sich viele solche Arbeiten vorschlagen, die freilich mit der gleichen Umsicht und Schärfe durchgeführt sein müßten wie die vorliegende. [369]

W. Bilkins, *Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae* (Riga 1928). Daß es sich lohnt, ma. Schriftwerke, auch Geschichtsquellen, daraufhin zu untersuchen, wie weit ihre Sprache und ihr Stil von der Ausdrucksweise der liturg. Bücher beeinflusst ist, darüber ist kein Zweifel, und wir haben gerade in unseren Literaturberichten immer auf solche Erscheinungen ausdrücklich aufmerksam gemacht (vgl. Jb. 1 Nr. 368—371; 2, 258; 6, 365/6; 7, 386. 389. 393). So ist es auch ganz verdienstvoll, wenn sich B. der großen Mühe unterzieht, die Sprache Heinrichs („des Letten“), der die Chronik Livlands bis 1227 schrieb, auf solche Bestandteile und Einwirkungen hin zu untersuchen. Die Arbeit



ist mit größtem Fleiße durchgeführt, aber leider auch mit wenig Geschick. Abgesehen von den zahlreichen, oft merkwürdigen Druckfehlern (z. B. S. 5: „des Editio-princeps“, S. 93 „Viennes“, „Hieronimus“, S. 95: „humililatem, humelitati) und Sprachmängeln (z. B. S. 9: „aus Sulpicii Severi [!] stamme“; S. 86: „alle geistigen [!] Schriften“) ist es die Urteilslosigkeit, mit der Ausdrücke als aus Vulgata, Brevier und Missale stammend bezeichnet werden, ohne daß der geringste Grund dafür vorliegt. Nur einige Beispiele: Glaubt man denn wirklich, daß ein Ausdruck wie *quod factum est* für Heinrich von Livland der Vorlage des Officiums vom hl. Hermenegild bedürfe? (S. 14) oder daß (S. 16) *dei omnipotentis auxilio* wirklich aus den Makkabäern stammen müsse? oder daß (S. 19 und 89) *Heinr., Chron. XI, 5: recordati Leththones omnium occisorum suorum* zurückgehe auf 1. Mach. 10, 5: *recordabitur enim omnium malorum* und (S. 22) *XII, 5 viros religiosos* auf Act. Ap. 2, 5: *viri religiosi* (!). Eine sonderbare Gleichung steht S. 28: *Henr. XIV, 8 Arcturus, qui semper tunditur et numquam frangitur* = Ps. 36, 14: *intenderunt arcum suum* u. Job 9, 8: *Qui ex(t)endit coelum (coelos?) solus, et graditur super fluctus maris*. Wenn die Stellen abzulehnen sind, wozu druckt man sie? S. 36 wird *talibus monitis salutaribus* auf Tob. 1, 15 statt auf die Einleitung zum Paternoster bezogen. S. 90 wird *XIV, 5: Erat enim exercitus magnus et fortis* bezogen auf 1. Macc. 6, 41: *erat enim exercitus magnus valde et fortis* und hinzugefügt: „Durch Weglassung des Wortes *valde* ist eine gewisse Retusche des Zitats erfolgt.“ Das ist doch zu weitgehend; wie hätte sich denn Heinrich anders und einfacher ausdrücken können? Er brauchte dazu doch wahrlich nicht die Bibel! Ebenso fragen wir bei (S. 94) *iterum atque iterum, constantia animi, gens indomita*, die B. alle aus dem Martyrologium (!) stammen läßt! S. 17: *Henr. X, 12 frustrato labore* = Is. 65, 23 *non laborant frustra*! S. 41: *XIX, 2 venerunt cum exercitu magno* = 1. Mach. 7, 10! u. s. f. — Sonderbar muten manche liturg. Angaben an, z. B. S. 8: *Matutinum, benedictio ad L. VI. temp. adventi* (!) oder ebda: *Ordo ad faciendam aquam benedictam, Exorcizo I.*, oder S. 13: *Luc. 1, 78 in quibus visitavit nos Oriens* (!) *ex alto*; dazu bemerkt B.: „Sehr häufig im Brevier (!), daher wohl hieraus und nicht direkt aus der Vulgata.“ S. 52: bei *orto jam sole* liegt das Osterevangelium näher, wenn schon eine Parallele zitiert sein muß. — Sehr merkwürdig ist auch die von B. an verschiedenen Stellen ausgesprochene Meinung, der Livländer Chronist des frühen 13. Jh. habe Brevierstellen benützt aus dem Offizium des hl. Alfons M. v. Liguori (S. 83), Johannes de Capistrano († 1456), des Festes Septem Dolorum B. M. V. (S. 85), das doch erst 1727 in der Kirche allgemein wurde, und des Festes Pretiosissimi sanguinis D. N. J. Chr. (S. 81), das erst im 19. Jh. eingeführt wurde; auch der Augustiner Johannes a S. Facundo (S. 83) ist erst 1479 gestorben! — Unrichtig ist die Behauptung S. 89, wenn Hch. bei den Worten des Offiziums St. Martini: *invictum ab oratione spiritum non relaxabat* statt *non* ein *vix umquam* setze, so sei das eine Verstärkung des Gedankens; gerade das Gegenteil ist der Fall. — Es ist schade, daß hier so viel Mühe und Fleiß nutzlos vertan ist. [370]

## VIII. Liturgie und Kunst; Kultbauten und Kultgegenstände.

**B. Kleinschmidt OFM, Geschichte der christlichen Kunst** (Paderborn<sup>2</sup> 1926). Das Werk zeichnet sich ohne Zweifel durch die knappe und übersichtliche Zusammenfassung eines ungeheuer reichen Stoffes aus. Die Fülle des Stoffes rechtfertigt es auch, daß er der Hauptsache nach in die verschiedenen Gebiete der Kunst (Baukunst, Malerei, Plastik, Kunstgewerbe und kirchliche Innenkunst), denen (etwas unorganisch) im 5. Buch: *Symbolik und Ikonographie* angefügt ist, einteilt. Ganz objektiv betrachtet, hat diese Einteilung den Nachteil, daß die allgemeinen Prinzipien einer Kunstperiode nicht durch diese Periode auf allen Gebieten hindurchgeführt werden können und so der geistige Zusammenhang leidet. Doch mögen bei einem

Handbuch — das Buch ist ein Band der Wiss. Handbibl. (3. Reihe VII) — auch andere Rücksichten mitbestimmen. Die Aufgabe eines Handbuchs erfüllt das Werk u. E. auch in völlig ausreichendem Maße, wenn man auch manchmal eine andere Auswahl in den Literaturnachweisen (stärkeres Zurücktreten der älteren Literatur gegenüber der neueren), eine größere Genauigkeit bei manchen Angaben von Namen (bes. Vornamen) und vielfach ein schöneres Bildermaterial gewünscht hätte; man ist gerade in letzterer Beziehung durch neuere Publikationen etwas sehr verwöhnt. Ich habe mir verschiedenes notiert, was ich zu Einzelheiten zu bemerken gehabt hätte, möchte es aber aus Raummangel nicht hierher setzen; vielleicht ergibt sich anderswo dazu Gelegenheit. Hier sei besonders auf die Abschnitte aufmerksam gemacht, die das liturg. Gebiet betreffen oder streifen, also vor allem die altchristliche Kunst und das MA (hier bes. in materiellem Sinn die Buchmalerei der karolingischen, ottonischen und salischen Zeit), dann auch bes. die Ikonographie. Abgesehen von den oben gekennzeichneten generellen Wünschen, die, wie im ganzen Buche, so auch hier offen bleiben, sind diese Abschnitte eine gute Einführung in die Materie; freilich hätte man manches Mal Sehnsucht nach einer geistesgeschichtl. und liturgiegeschichtl. Vertiefung. [371]

J. Puig i Cadafalch, *Le premier art roman. L'architecture en Catalogne et dans l'Occident méditerranéen aux X. et XI. siècles* (Paris 1928). Der Verf., welcher schon 1911 in Zusammenarbeit mit den Architekten Falguera und Goday ein Verzeichnis der roman. Kirchen in Katalonien (*L'arquitectura romànica a Catalunya*, Barcelona 1911) zusammengestellt hatte, setzte seine Studien in anderen Gegenden Europas fort und veröffentlichte eine Anzahl Spezialartikel über dieses Gebiet: *L'architecture religieuse dans le domaine Byzantin en Espagne* (Paris 1924); *La Transmission de la coupole orientale à la Basilique Romane du XI. siècle* (Prag 1926); *A propos du portail de Ripoll*, Auszug aus dem Bulletin Monumentale, 1925, u. a. Unser Buch ist eine zusammenfassende Studie über diese Themen und stellt sehr interessante Hypothesen auf. So die Gedanken der Einführung und die Schlußfolgerungen. Katalonien scheint infolge seiner geographischen Lage die Reste von verschwundenen Kulturen treu zu bewahren. Was die Überbleibsel aus dem karoling. Zeitalter anlangt, so kann man da 2 Abschnitte unterscheiden: der eine umfaßt das 9. und 10. Jh. mit der mozarab. Kunst, der andere einen Teil des 10. und fast das ganze 11. Jh. mit den Anfängen der roman. Kunst („art roman primitif“ oder „premier art roman“). Diese stellt nun zwischen der mozarab. und roman. Kunst eine Periode dar, für welche man den Ausdruck „vorromanisch“ nicht gut anwenden kann, denn man findet dort die meisten Kennzeichen der eigentlichen roman. Kunst schon völlig entwickelt. Diese „erste roman. Kunst“ („premier art roman“) ist nicht eine einfach anderen roman. Schulen gleichzeitige oder durch lombardische Einflüsse bestimmte Schule. Sie war früher als diese alle und beschränkt sich nicht wie sie auf bestimmte Gegenden.

Früher glaubte man, die Werke, die sie hervorbrachte, seien die Arbeiten von ländlichen Gebirgsbewohnern, gleichzeitig mit den wohlbehauenen, in den Städten aufgestellten Steindenkmälern. Die Inschriften erleichterten diesen Irrtum. Aber als man die charakteristischen Merkmale untersuchte, fand man, daß die Gebäude ländlichen Typs aus dem 10. oder 11. Jh. stammten, während die vollkommeneren dem 12. oder 13. Jh. angehörten.

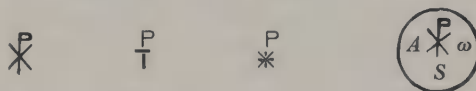
Schlußfolgerung: Die „erste roman. Kunst“ („premier art roman“) ist eine Übertragung der oriental. Kunst ins Romanische. Die eine und die andere entspricht einer alten Kunst, die von der hellenist. verschieden ist. Elemente des Kuppelbaus, der Gewölbekuppel, des Backsteinbaus sind vorhanden. Zum ersten Male treten große Mauerflächen an Stelle der Säulenhallen der Eingänge, die Mauern sind nur mehr mit mehr oder weniger vorspringenden Pfeilern, mit Nischen und blinden Arkaden geschmückt. Farbenfreudigkeit herrscht auf ausgedehnten Friesen, Figuren

schmücken das Innere und manchmal auch das Äußere. Keramische Bestandteile sind in die Mauern eingelegt. Alles führt uns auf die mesopotamische Kunst zurück, welche das Wiederaufleben des Sassanidenreiches in die Mittelmeerländer brachte; über die afrikan. Küste wurde sie mittels der arab. Kunst befördert, über Byzanz, Italien und Frankreich mittels der „primitiven roman. Kunst“.

Vgl. auch noch über dieses Thema den Bericht, der von P. i/C. auf dem VI. Kongreß der Geschichtswissenschaften, Oslo 1928, vorgelesen wurde, veröffentlicht im Bulletin of the International Committee of Historical Sciences, vol. I, July 1928 S. 694—710. J. V. [372]

**L. Torres Balbás**, *La escultura romanica aragonesa y el crismon de los timpanos de las iglesias de la región pirenaica* (Archivo Español de Arq. y Arqueologia 2 [1926] 287—291). Kingsley Porter (vgl. *The tomb of Doña Sancha* im Burlington Magazine, Okt. 1924) glaubt, daß die Bildhauerkunst in Aragonien älter sei als im Languedoc. Es ist sicher, daß die gleichen Einflüsse im 11. und 12. Jh. auf beiden Seiten der Pyrenäen wirkten und daß Toulouse der Hauptmittelpunkt war, wohin sich die span. Künstler begaben, die ihrerseits in Frankreich wohl span. Formen einführen konnten. Ein Beispiel dieser wechselseitigen Beeinflussung ist das Crismon der Tympana. Kingsley Porter behauptet, das Crismon sei ein typisches Element der aragonesischen Tympana aus dem Ende des 11. und dem Anfang des 12. Jh. (Beispiele San Pedro el Viejo in Huesca, die Kathedrale von Jaca, Santa Cruz von Serós), während man es in Frankreich ein einziges Mal findet, u. zw. auf span. Einfluß zurückgehend, in der Marienkirche von Oloron. Aber nach T. B. ist diese Behauptung nicht genau. Wir finden das Crismon auch in den Kirchen von Morlaas (Basses Pyrenées), von Cavarnie (Hautes Pyrenées), in der Abtei von Flaran (Gers), und auch im Museum von Toulouse sind noch Crismonfragmente aus dieser Gegend, eines von Valcabrère (Haute Garonne), ein anderes von Mancieux (im nämlichen Dep.), ein 3. aus St. Jean in Toulouse. Eine ganz eingehende Untersuchung würde noch andere Beispiele ergeben.

Die spanischen Exemplare zeigen folgende Formen:



Eines der ältesten in der Kathedrale von Jaca hat das Crismon in einem Kreis, daneben zwei Löwen. Um das Tympanon die Inschrift:

*Hac in scriptura, lector, si gnoscere cura,  
P pater est, A genitus duplex est et S spiritus almus.  
Hi tres in iure dominus sunt unus et idem.*

Sie beweist, daß die wahre Bedeutung des Crismon unbekannt war.

T. B. führt etwa 40 Exemplare des Crismon in den Gegenden von Aragon, Navarra und dem alten Kastilien an. Man wird kaum entscheiden können, ob das Crismon in den roman. Kirchen Spaniens oder Frankreichs zuerst angebracht wurde. Die älteren Beispiele sind zweifellos die aragonesischen. J. V. [373]

**I. Gudiol**, *Més sobre la iconografia del descendiment de la creu* (Butlletí del Centenari de la troballa del Santíssim Misteri de Sant Joan de les Abadeses [1926] n. 12, 18). Nachdem G. die Gruppe „Kreuzabnahme“, eine Bildhauerarbeit aus dem J. 1250, die sich noch in der Kirche des alten Klosters Sant Joan de les Abadeses befindet, untersucht hat, prüft er den Ursprung und die künstlerische und liturg. Richtung dieses Typs. In Katalonien war er schon im 11. und 12. Jh. in Hss.-Miniaturen, auf Gemälden und in Skulpturen verbreitet, mit einiger örtlicher Verschiedenheit. Sein Ursprung muß orientalisch bzw. griechisch sein und er muß über Italien in den Westen eingedrungen sein. J. V. [374]



**E. Bonnet**, *Du sens de l'expression „Sedes maiestatis“ dans les enluminures de russels* (Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France [1925] Sonderdr.). Der Verf. erklärt den Sinn dieses Ausdrucks, der in Katalonien im 15. Jh. bes. in gewissen Verträgen vorkommt, die sich auf die Herstellung von Meßbüchern beziehen. Es war gebräuchlich, vor dem Meßkanon ein Doppelbild anzubringen, das auf der einen Seite Gottvater darstellte, in seiner Glorie thronend, sehr oft von vier Evangelistensymbolen umgeben. Das ist die Konkretisierung des Abstraktums „Majestät“, wovon der Ausdruck s. m. kommt. Auf der anderen Seite ist Christus am Kreuz, gewöhnlich mit Maria und dem hl. Johannes. Sehr zahlreiche Meßbücher verschiedenen Ursprungs haben diese 2 Miniaturen an besagter Stelle. B. stellt heraus, daß diese beiden Miniaturen an den Anfang des Kanons wohl passen, denn dieser beginnt mit den Worten: *Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum*. Er bemerkt auch, daß das Bild Gottes des Vaters manchmal durch das der „Majestät Christi“ ersetzt, daß nämlich Christus triumphierend auf einem Throne sitzend dargestellt ist.

L. G. [375]

**E. Beitz**, *Cäsarius von Heisterbach und die bildende Kunst* (Augsburg 1926). S. 26: „Bezeichnend für die Auffassung des C. ist es . . ., daß nie der reine Christus triumphans oder regnans der benediktinischen Auffassung in seinen Kruzifixschilderungen auftritt. Es scheint sogar eine gewisse gegensätzliche Auffassung gegen die frühere Zeit und die Benediktiner in seinen Erzählungen betont zu werden.“ (Vgl. *Dial. mir.* VIII, 20, 24.) — S. 28 ff. Die Gregoriusmesse und der Schmerzensmann bei Cäs. (vgl. Jb. 6 Nr. 386) und die Bespr. von R. Bauerreiß, *Stud. u. Mitt.* 46 [1928] S. 116 f.). — S. 30: Die Messe von Bolsena und ihre Zusammenhänge mit der Fronleichnamssfeier sowie mit Caesarius. — S. 31: „So erhebt z. B. in einem aus dem Lateinischen ins Französische übersetzten Rationale des Durandus ein Priester statt der Hostie das lebendige Jesuskind“; dazu vgl. Ed. Dumoutet, *L'iconographie de l'introit du premier dimanche de l'avent dans les missels à peintures du moyen âge* (*La vie et les arts lit.* 12 [1925] 34 ff.) u. Jb. 6 Nr. 379. [376]

**I. Gudiol**, *La colecció Plandiura* (Gazeta de les Arts [1928] n. 2, p. 1—14). Es sind Anmerkungen archäolog. Inhalts über die reiche Sammlung des Herrn Plandiura in Barcelona mit den Photographien von etwa 50 der kostbarsten liturg. Gegenstände: Skulpturen, Reliquienschreine (12.—15. Jh.), Kruzifix mit Christus als König (12. Jh.), eine Kasel vom hl. Vinzenz (14. Jh.) und die kostbare Kasel und Dalmatiken des hl. Valerius (13. Jh.).

J. V. [377]

**I. d. O.**, *El Cristo de Lezo (Guipúzena)* (Revista Internacional de Estudios Vascos 19 [1928] 417—418). Es handelt sich um ein sehr berühmtes, vielverehrtes Kruzifix. Der Verf. gibt eine Photographie der Skulptur ohne die Bekleidung. Es ist eine kostbare byzant. Bildhauerarbeit, ein seltenes Exemplar einer Darstellung Christi ohne Bart. Es scheint ein Geschenk zu sein, das von dem Bischof von Bayonne dem hl. Leo (10. Jh.) gemacht wurde. Der Stil entspricht dieser Zeit.

J. V. [378]

**A. del Castillo**, *Una iglesia mozárabe. El antiguo monasterio de Santa Maria de Bibalagio* (Bol. de r. Acad. Gallega 17 [1928] 242—252). Eine Urkunde berichtet uns, daß 927 in diesem Kloster eine Bischofskonferenz stattfand, auf welcher beschlossen wurde, die Mönche wegen Lockerung der Disziplin zu versetzen. Das Kloster war also in einer früheren Zeit entstanden. Man kannte seine Lage nicht genau. Vor kurzem aber hat man eine halbe Meile von Puerto Marin (Galicien) eine kleine, modern restaurierte Marienkirche entdeckt. Dort stellte man Hufeisenbogen und andere mozarab. Elemente fest. Heute besteht die Kirche aus einem rechteckigen Schiff (12 × 4,47 m) und einer ebensolchen Apsis (4,40 × 2,47 m). J. V. [379]

**A. del Castillo**, *Dos nuevas iglesias pre-románicas* (Bol. de la r. Acad. Gallega 18 [1928] 89—111). Es handelt sich um die Kirche der hl. Euphemia in Ambia und die Marienkirche in Mixós (74 km von Orense entfernt). Die erstere, einschiffig, ist

vielleicht in der Mitte des 9. Jh. erbaut. Sie hat Bogenfenster (ajimeces). Die Kirche von Mixós ist ebenfalls einschiffig mit drei Apsiden im mozarab. Stil des 10. Jh. In ihr finden sich zwei Steintafeln auf Füßen, die zwei Altäre tragen. Auf einer Tafel ist die Inschrift sichtbar. Ein ähnlicher Altar steht in St. Euphemia. J. V. [380]

**H. Karlinger**, *Bayerische Kunstgeschichte I* (München 1928). Es kommt für uns besonders die roman. Zeit in Betracht, obwohl natürlich die inneren Beziehungen zwischen Kunst- und Liturgiegeschichte auch in den anderen Teilen obwalten und zu spüren sind, wenn auch nicht ausdrücklich hervorgehoben. S. 10 wird erwähnt die Renovierung des Codex aureus (vgl. Jb. 3 Nr. 243 u. Jb. 5 Nr. 342) unter Abt Ramwold in Regensburg; die Herstellung des Sakramentars Clm 4456 für Heinrich II., gleichfalls in Regensburg — der Titel des Werkes im Bilde will nach K. besagen: *Omnis potestas a Christo*; S. 12 das Utaevangeliar aus Niedermünster (Clm 13 601): „Symbol und Geheimnis webt durch die Bilder dieses Buchs.“ Wichtig ist der Satz: „Daß ein hohes Maß byzantinischen Geschmacks in diesen Bildern liegt, besagt nicht genug, denn das bezeichnet etwa nur die Richtung; das Problem wäre, welche Zucht künstlerischen Erlebens etwa vonnöten war, um diese Haltung einer erlesenen vornehmen Flächenkunst zu ermöglichen und welche Kräfte den Weg bereiteten zu dieser Kultur.“ So ungelöst und unlösbar ist das Problem nach unserer liturgiegeschichtl. Anschauung nicht. S. 12 auch das Ellinger-Evangeliar von Tegernsee (Clm 18 005). [381]

*Il Salterio miniato della regina Ingeburga e i vetri difiniti della Cattedrale di Chartres* (La Bibliofilia 30 [1928] 72 f.). Das Psalterium der Königin Ingeborg (1193—1236) befindet sich im Museum Condé in Chantilly. Eine Reproduktion der Glasgemälde der Kathedrale von Chartres haben Y. Delaporte und E. Houvet 1926 hg. Ein Vergleich der Miniaturen des Psalterium mit den Glasgemälden zeigt große Ähnlichkeit in der Ausführung. Das Psalterium bietet auf 27 Blättern 51 geschichtl. Darstellungen; die ersten beziehen sich auf die Geschichte Abrahams und Moses; die letzten auf ein Wunder des Diakons Theophilus; die mittleren 39 Bilder stellen die neutest. Heilsgeschichte von der Annuntiatio bis zur Krönung Marias dar, den gleichen Zyklus von 39 Bildern finden wir auf den Glasgemälden der Kathedrale von Chartres. Vielleicht ist als gemeinsame Quelle die von Suger in St. Denis inaugurierte Ikonographie anzunehmen. H. H. [382]

**L. Carey Mackinney**, *Pre-gothic architecture: a mirror of the social-religious renaissance of the eleventh century* (Speculum 2 [1927] 11—32). Um das J. 1000 begann als Frucht des wieder erwachenden religiösen Geistes eine neue Blütezeit der kirchl. Architektur, die man als die vorgotische Periode bezeichnen kann: Geistliche und Laien, Adelige, Bischöfe und Mönche wetteiferten im Erbauen von Kirchen und Klöstern, besonders in der Normandie und dem von den Normannen eroberten England, noch mehr in Frankreich. In England unterlag die angelsächsische Architektur, die sich infolge der vom hl. Dunstan bewirkten Reform der Benediktiner und unter dem Patronate der Könige Knut und Eduard des Bekenners rasch entwickelt hatte, bald dem Einflusse des normannischen Stiles. Die neue Architektur, die ausschließlich den Stein als Material verwertete, hatte das Bestreben, den Gotteshäusern einen größeren Umfang zu geben und sie im Inneren entsprechend den religiösen Bedürfnissen der Zeit auszugestalten. So entstanden die erweiterten und streng abgeschlossenen Choranlagen, der Kapellenkranz für die wachsende Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, die Umgänge für die Prozessionen, die geräumigen Transsepte und Portikusse zur Aufnahme der Pilger und der Gläubigenscharen an den großen Festen. Mit dem Zunehmen der königlichen Macht und der allgemeinen Wohlfahrt mehrten sich die Kirchenbauten in Frankreich, an denen sich ganze Volksgruppen und Gemeinschaften beteiligten. Gefördert wurden diese Bauten durch fromme Stiftungen der Könige und Großen des Reiches. Es entstanden Schulen für die Baukunst und Maurergilden. Die praktische Leitung der Bauten war

zumeist in den Händen der Mönche, bes. der Kluniazenser, die vom 10. Jh. an eine rege Tätigkeit entfalteten. Nach Cram und Enlart hatten die Zisterzienser einen großen Einfluß auf die Entwicklung des got. Stiles. Mackinney stellt dies mit Porter und Vitet in Abrede: die beiden großen Kirchen, die in jener Periode in der Isle de France entstanden, nämlich S. Rémi (um 1005) und S. Denis (1140), wurden von Benediktinern erbaut; der hl. Bernhard tadelte scharf die neue Richtung in der Baukunst. Die Zisterzienser hatten unter Stephan Harding um 1100 im ganzen 16 Abteien errichtet und 7 andere begonnen, alle in dem ihnen eigenen asketischen Stile. Das gläubige Volk nahm aktiven Anteil am Bau von Kirchen und Klöstern. In Nordfrankreich gab es eigene *conventia* oder *confraternitates*, die dazu beisteuerten und dafür das Privileg des Begräbnisses oder Ablasses erhielten. In Prozessionen unter Gesängen brachte man die Gaben an Ort und Stelle, z. B. beim Bau von St. Riquier und St. Trond. An solchen Prozessionen beteiligten sich Adelige, Klerus und Volk. Im MA war eben der Bau einer Kirche in viel höherem Maße als heutzutage ein integrierender Bestandteil des Lebens der Gemeinschaft; das ganze Volk bildete eine Einheit, die beseelt war von der Sorge für die Bedürfnisse der Kirche. H. H. [383]

O. Hartig, *Münchener Künstler und Kunstsachen*. Auszüge aus Archivalien und handschriftlichen Aufzeichnungen der staatlichen und städtischen Archive und Bibliotheken Münchens, nebst Ergänzungen aus der gedruckten Literatur. I (München 1926). Unter den oft sehr merkwürdigen und interessanten Nachrichten finden sich gelegentlich auch solche über liturg. Bücher, z. B. Nr. 19: 1361 stiftet ein Conrad Wilbrecht zur Frauenkirche 3 Schilling zu kaufen „ein gradual musicale, ein meßbuech mit zwain plenari die darzu gehört...“; Nr. 350: 1494—97 Herstellung eines Antiphonars für das Angerkloster, jetzt Clm 23 043; Nr. 449: Herzog Wilhelm V. läßt in einem Prachtpergamentkodex Messen von den Komponisten Jaquin de Pres, Petro de la Rue, du Pipe, Festa, Noe Balbun sammeln und mit Miniaturen versehen (Heinemann, Katal., Wolfenb. Nr. 1563). [384]

## IX. Die Beziehungen der Liturgie zur Volkskunde und zu den nationalen Literaturen.

*Der Lebensbaum und das Kreuz* (Ein Vortrag. Deutsche Gaue 30 [1929] 7—10). Nach der Erzählung der Kreuz-Lebensbaum-Legende wird die Dichtung herangezogen mit der Strophe *Cruz fidelis*... des Venantius Fortunatus. Wir können allerdings nicht finden, wie hier auf den Lebensbaum im Paradies Bezug genommen sein soll. Interessant ist aber weiterhin, wie sich unter dem Einfluß der Legende die sog. Astkreuze gebildet haben. Zum Schluß wird auf das *Lignum vitae* des hl. Bonaventura hingewiesen. [385]

*Die Asche und der Aschermittwoch* (Deutsche Gaue 30 [1929] 11/2). Spricht auch von der liturg. Verwendung der Asche und bes. vom Ursprung der Aschenstreuung am Mittwoch vor Invocabit, allerdings zum größten Teil unter Vernachlässigung neuerer Forschungen. [386]

L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus*. Eingeleitet, hg. u. übers. v. L. R. (Ak. d. Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl. Sitz.-Ber. 206/4. Wien-Leipzig 1927). Bei der Besprechung der sprachlich-stilistischen Form kommt R. auch auf Anklänge in der Liturgie zu reden, so z. B. vergleicht er in der Justinallegende (S. 34) mit der Form der dort angewandten Kurzkola eine Lobpreisung aus der alexandrin. Liturgie. — In der Theophiluslegende wird von Gott gesagt: *ὁ μόνος οἰκτίρων* — *ὁ μόνος φιλόανθρωπος* — *ὁ μόνος ἐλεήμων* — *ὁ μόνος εὐσπλαγχνος*. R. fügt zu diesem Beispiel „asianischer“ Beredsamkeit hinzu (S. 62): „... In den Aufzählungen von Eigenschaften, die an Maria gerühmt werden, und in gelegentlicher Bildlichkeit der



Sprache zeigt sich schon eine Art von Kanon, die Grundlage der Lobpreisungen, die noch heute in der sog. lauretanischen Litanei gebräuchlich sind.“ — S. 235 werden einige Bibelzitate der Cyprianuslegende zwar nicht (wie Zahn) unmittelbar aus einer bestimmten Liturgie entnommen gedeutet, jedoch angenommen, „daß sie von dem Verfasser zwar im Anschluß an liturgischen Brauch, aber doch seinen besonderen Zwecken entsprechend ausgewählt wurden“. [387]

**K. Young**, *The home of the Easter Play* (Speculum 1 [1926] 71—86). Vgl. Jb. 7 Nr. 108. Y., der bereits 1914 eine Studie *The origin of the Easter Play* in den Publications of the modern language association 1—58 veröffentlicht hat, befaßt sich hier mit der Ansicht J. Klappers, daß die *Visitatio Sepulcri* aus Jerusalem stammt und von dort durch monastische Pilger nach Frankreich und anderwärts verpflanzt wurde (vgl. Jb. 4 Nr. 365), während nach gewöhnlicher Annahme das Osterspiel um 900 im Abendlande entstand und allmählich aus einem den Introitus der Festmesse einleitenden kurzen Dialog zwischen den Frauen und den Engeln hervorwuchs, der allmählich erweitert wurde und im 10. Jh. nach dem 3. Responsorium der Oster-Matutin unmittelbar vor dem Te Deum seine Stelle fand. Klapper stützte sich hauptsächlich auf den Text einer Breslauer Hs. des 14. Jh., ein *Ordinarium secundum usum Hierosolymitanum*, der ins 12. Jh. zurückreicht, da er sich fast mit dem gleichen Wortlaute in einer Hs. von Barletta (13. Jh.) findet. Y. veröffentlicht dazu den Text einer Vatikan. Hs. (Cod. Barb. lat. 659 aus dem J. 1160): *Ordinarium ad usum Hierosolymitanum*. Dieses fußt auf den liturg. Gebräuchen Mittel-, frankreichs mit Anpassung an die kirchl. Topographie von Jerusalem. Y. vertritt im Gegensatz zu Klapper die Ansicht, daß fränkische Geistliche, welche die Kreuzfahne unter Gottfried von Bouillon begleiteten, die in Frankreich und in anderen Gegenden Europas verbreitete *Visitatio Sepulcri* in Jerusalem einführten. Auf die Bemerkung Klappers, daß in diesem Falle eine längere Form der *Visitatio*, wie es deren zur Zeit der Kreuzzüge mehrere gab, in Jerusalem Eingang gefunden hätte, nicht die kurze Form der Breslauer Hs., entgegnet Y., daß die kürzere Form sich neben den erweiterten lange erhalten hat, wie der *Liber Responsalis* von Utrecht (12. Jh.), das Ordinarium von Sens (13. Jh.), ein Brevier von Senlis (14. Jh.) und ein Processionale von Navarra (15. Jh.) zeigen. Die Beschreibung der Sonntagsfeier am Grabe des Herrn, welche die *Peregrinatio Aetheriae* gibt, läßt nicht auf ein Osterspiel schließen. Weder in den liturgischen Büchern noch in den Pilgerberichten ist eine Spur von einem solchen zu finden. Auch daraus, daß die Breslauer *Visitatio* mit den Worten *O Deus* (= *O Theos*) beginnt, läßt sich kein Beweis für den oriental. Ursprung des Osterspieles entnehmen; denn die *Adoratio Crucis* mit dem Trisagion wurde bereits im 7. oder 8. Jh. in das röm. Ceremoniale aufgenommen; somit war das *O Theos* im Abendlande wohl bekannt. Auch im Gloria, das im 9. u. 10. Jh. in Frankreich griechisch gesungen wurde, ist die Anrufung *Kyrie o Theos* enthalten. H. H. [388]

**G. Cohen**, *Histoire de la mise en scène dans le théâtre religieux français du moyen âge* 2 (Paris 1926). Von dem umfangreichen Werk kommt für uns vor allem die Zeit der liturg. Anfänge des ma. Theaters in Betracht, in der die Kirche noch der Spielraum, Altar, Kreuz und Kirchenschmuck noch die ersten Dekorationen, Priester, Kleriker und Chorknaben noch die ersten Akteure waren. Erst mit dem Anwachsen und der allmählichen Säkularisierung und Trivialisierung der Spiele war ihre Verlegung ins Freie geboten. Vgl. übrigens Jb. 2 Nr. 260. [389]

**M. R. Rudwin**, *A historical and bibliographical Survey of the German religious Drama* (University of Pittsburg. — Studies in language and literature. Pittsburg 1924). Nur der Titel dieses Werkes ist englisch, alles übrige deutsch. Es ist ein ausgezeichnetes bibliograph. Nachschlagewerk, das 2 Teile umfaßt: 1. Die kirchlichen Spiele des MA bis zum Beginn der Reformation (1—68); 2. die relig. Volksschauspiele vom Beginn der Reformation bis auf die Gegenwart. L. G. [390]

**Allardyce Nicoll**, *The development of the theatre, a Study of theatrical Art from the Beginnings to the present Day* (London 1927). Dieses reich illustrierte Werk enthält ein Kap. (das 3., S. 68—80), über das Theater des MA, worin der Schriftsteller zusammenfaßt, was man tatsächlich über den Ursprung und die Entwicklung sowohl des liturg. lat. Dramas als auch der Mysterien- und Mirakelspiele in der Volkssprache weiß. Er spricht von der Inszenierung, den Persönlichkeiten, den Kostümen, der Ausstattung und beschreibt Aufführungen. L. G. [391]

**H. Bork**, *Chronologische Studien zu Otfrieds Evangelienbuch* (Palästra 157. Lpz. 1927). Die 1. Abteilung dieser mit größter Akribie geführten Untersuchung beschäftigt sich mit der Chronologiebestimmung des Evangelienbuchs auf Grund der Reimtechnik und des Versbaues. Das kommt für uns weniger in Frage. Dagegen ist für uns die Quellenuntersuchung (S. 134 ff.) von einiger Wichtigkeit, insofern sich B. hier mit der Hypothese Schoenbachs auseinandersetzt, daß Otfried seine Auswahl durchaus nach dem Perikopensystem getroffen habe. B. bestreitet diese Hypothese. S. 136: „An sich ist allerdings nicht zu leugnen, daß sich ein großer Prozentsatz der erzählenden Kapitel inhaltlich mit einem Perikopenabschnitt deckt, wenn man die von Schoenbach (*Otfriedstudien*. Zschr. f. d. A. 38, 210 ff.) aufgestellte Tabelle durchliest. Tatsächlich ist diese Übereinstimmung aber gar nicht so groß, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, auch wenn man von der völlig abweichenden Anordnung einmal absehen wollte.“ B. zieht heran: 1. manuscriptum Spirense capitulare evangeliorum de anni circulo nach Gerbert monum. vet. lit. alem.; 2. liber comitis secundum Pamelii codices nach des Jacob Pamel liturg. lat.; 3. liber comitis auctus a Theotinocho sive lectionarius per circulum anni. Nach unserm Dafürhalten genügt diese Grundlage nicht zur Feststellung eines sicheren Ergebnisses. [392]

**F. Wilhelm**, *Das Jenaer Martyrologium und die Unterweisung zur Vollkommenheit* (Münchner Museum V, 1 [1928] 1—105). Das Martyrol. in der Hs. B. 4<sup>o</sup>. 3. der Jenaer Universitätsbibl. mit dem angefügten Gedicht „Unterweisung“, vielleicht das wichtigste der thüringisch-obersächsischen Sprachdenkmale aus dem 14. Jh., ist aus einer (unbekannten) lat. Vorlage übersetzt, die ihrerseits wieder ein kompilierter Text aus den Martyrologien Ados, Usuards und Notkers ist. Die Annahme, daß die Hs. aus Kloster Mildenfurt stammt, ist unsicher. [393]

**Th. Kochs**, *Das deutsche geistliche Tagelied* (Forsch. u. Funde 22. Münster i. W. 1928). Für uns sind aus diesen sehr sorgfältigen Untersuchungen bes. jene Abschnitte wichtig, die sich mit der Entstehung des geistlichen Tagelieds in der deutschen Literatur (K. teilt ein: Religiöses Tagelied, kirchliches T., das T. im Meistergesang) befassen. Da es hierbei vor allem um die Frage geht, ob das geistliche Tagelied eine reine Überführung des weltlichen T. ins Religiöse ist oder ob andere bestimmende und produktive Elemente bei der Entstehung des Hauptwortes sprechen, spielt die Frage der kirchlich-liturg. Hymnik stark herein, die ihrerseits schon in der Bibel tageliedartige Elemente vorfindet und dann weiterbildet. Jedoch S. 15: „So gewiß die Wächter- und Weckmotive geistlicher Hymnen in die Richtung des Tagelieds deuten, Beziehungen zu den erotischen Elementen des Tagelieds sind von hier aus nur durch nachträgliche Konstruktion zu gewinnen.“ Besonders bedeutsam für die dem T. verwandte Metaphorik wird aber dann die Marienlyrik, die dann auch im Minnesang ihre Spuren zeigt. „Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die geistliche Dichtung jener Zeit angefüllt war mit Motiven und Bildern, die in den Bereich der Tageliedsituation hineinfallen. Aber das will noch nichts besagen, wenn man bedenkt, daß diese Motivverwandtschaft rein äußerlich und zufällig war. Was im weltlichen Tagelied der Wirklichkeit und dem Leben entsprang, also primären Charakter hatte, das war in jenen geistlichen Liedern zunächst nur Bild, Formel, mithin sekundäres Gut.“ Die 5 erhaltenen provenzalischen religiösen *albas* (S. 23) haben noch starke inhaltliche Verbindung mit der lat. Hymnendichtung.

Der größte Durchbruch der Erotik in die geistliche Dichtung vollzieht sich in der Mystik, u. zw. durch die Terminologie des Hohen Lieds (S. 27). „Die individualistische Frömmigkeit der Mystik, die ganz auf den Verkehr der einzelnen Seele mit Christus gestimmt war, fand in dem bräutlichen Verhältnis des Hohenliedes eine unerschöpfliche Quelle von Beziehungen, Motiven und Bildern. Dieser große Einbruch der Erotik in die geistliche Dichtung hat den Einflüssen des weltlichen Tageliedes vorgearbeitet.“ Das 13. Jh. vermag erst ein einziges Beispiel vom fertigen Typus des geistlichen Tagelieds nachzuweisen (S. 39). — Unklar und unsicher ist die Beweisführung auf S. 30. — Hat Johannes als *custos Mariae* (S. 31) hier irgendeine Bedeutung, die motiviert werden könnte? Das Wort *custos* allein genügt doch nicht. [394]

I. Masden, *Latréutica veneració al Santíssim Misteri de Sant Joan de les Abadeses* (Butlletí del Centenari de la troballa del S. Misteri [1926] n. 7—22). Im 9. Jh. war in S. Joan de les Abadeses ein Benediktinerinnenkloster, das dem Ort den Namen gab. Verschiedene Kommunitäten hat dieses Kloster gesehen. Die Hauptkirche wurde 1156 gebaut; ihr Grundriß ist ein griechisches Kreuz. Am 16. VI. 1250 wurde in den Kopf (an der Stirne) eines lebensgroßen Kruzifixes eine konsekrierte Hostie eingeschlossen, die noch heute unter dem Namen *Santíssim Misteri* aufbewahrt wird. M. studiert die Geschichte der Verehrung dieses „Mysteriums“ und bringt Urkunden bei, um die Geschichtigkeit des Ereignisses und die Erhaltung der sakramentalen Gestalten zu beweisen. J. V. [395]

A. Mayer-Pfannholz, *Heilig Blut und seine Legende* (Der Isargau 2 [1928] 129—138) zeigt an dem Beispiel der Hostienlegende von Heilig Blut bei Erding (Bayern) den Charakter, die Motive und die Hauptentwicklungslinien der ma., vor allem spätgot. Hostienlegende auf. Die Unterscheidung in Transsubstantiations-, Präsenz- und Magie-Legenden ist nicht allein sachlich, sondern auch historisch. [396]

## Liturgiegeschichte von 1500—1800.

Von Johannes Pinsk.

### I. Liturgie und Reformation.

A. Gümbel, *Das Meßnerpflichtbuch von St. Lorenz in Nürnberg im Jahre 1493* (Einzelarbeiten aus der Kirchengesch. Bayerns, hg. vom Verein für bayer. Kirchengesch. VIII, München 1928). Der eigentliche Titel der hier edierten Hs. lautet: *Was man alle Tage durch das ganze Jahr in dem würdigen Gotteshaus zu St. Lorenzen tun soll und besonders zu den Hochfesten*. Es handelt sich um eine Anweisung für die kleineren Verrichtungen der Meßner wie Läuten, Herrichten der Altäre, Auflegen der Paramente und kirchl. Geräte. Indessen ergeben die Aufzeichnungen, die mit dem Sonntag *Invocabit* bzw. mit dem Vorabend von Pauli Bekehrung beginnen und mit St. Vincenz (22. I.) schließen, eine Reihe interessanter Einblicke in die Gestaltung des vorreformatorischen Gottesdienstes der St. Lorenz-Kirche und die Feier des Kirchenjahres. Die Ordnung des Gottesd. ist noch ganz liturgisch; außerliturg. Andachten werden kaum erwähnt. Sehr viele Feste werden mit Matutin, Laudes und Vespern gefeiert. Gelegentl. finden sich aber auch die liturg. Unsitten jener Zeit. Hochämter werden manchmal nur bis zum Offertorium gesungen, dann still gelesen. Einmal wird vermerkt, daß nach dem Agnus Dei das Evgl. verlesen werden soll. Am 3. Osterfeiertag ist ein merkwürdiges Durcheinander. Die Notiz lautet: „Am 3. Ostertag singt man eine Frühmesse in Grün und predigt danach, und nach der Predigt singt man in Rot eine Messe vom Hl. Geist.“ Die Verwendung der Farben geschieht noch willkürlich. Bei manchen Vespern wird das Magnificat zweimal an verschiedenen Altären gesungen. Solche Übungen zeigen, wie liturg. Formen zwar noch bestimmend sind, das Verständnis aber für sie ist bereits im Schwinden begriffen. [397]



K. Bauer, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation* (Tübingen 1928). B. sieht den Beginn der Reformation nicht in den persönlichen relig. Erlebnissen Luthers: „Am Anfang der Deutschen Reformation steht ein deutscher Univ.-Prof. mit allem Ernst und der ganzen Gewissenhaftigkeit und Folgerichtigkeit eines solchen“ (44). Die Grundeinstellung L.s ist „die des Objektivismus gewesen. In dieser Hinsicht ist an und für sich kein Unterschied zwischen ihm und dem Katholizismus, von dem er herkam. Er weicht von diesem erst in der Beantwortung der Frage ab, wo denn das Objektive zu finden sei, das absolut entscheidet. Der Katholizismus fand es in dem unfehlbaren kirchlichen Lehramt. Dagegen für Luther war es das lautere und untrügliche Gotteswort, das klar und aus sich selbst verständlich ist, das Zeugnis der Geschichte mit ihrem supranaturalen Gepräge“ (151). Gegen diese Aufstellungen muß zunächst ganz allgemein eingewendet werden, daß damit das Christentum, wenigstens die Bewahrung und Sicherstellung seines wesentlichen Inhaltes, eine Angelegenheit der Univ.-Prof., besonders der Exegeten und Kirchenhistoriker, wird. Wer nicht in sich die Fähigkeit hat, selbst exegetische und kirchenhistor. Studien zu treiben, scheint bedingungslos auf den Ernst, die Gewissenhaftigkeit und Folgerichtigkeit eines Univ.-Prof. angewiesen zu sein. Diese Eigenschaften müßten dann in der Zeit der Ref. nur Luther und die ihm bedingungslos Ergebenen gehabt haben; alle anderen Prof. wie z. B. Karlstadt, dem die richtige Erkenntnis der Schrift abgesprochen wird, oder der Hebraist Adriani, der sich herausnahm, Luthers Predigten zu kritisieren und ihm ein besseres Verständnis des Evang. beizubringen, oder auch der Rhetorikprof. Joh. Dölsch, der bezüglich der Seelenmesse anderer Auffassung als Luther war, gehen in die Irre. Wer allerdings nicht mit den Augen K. Bauers die Vorgänge unter den Prof. der Wittenb. Univ. sieht, wird vielfach anders über die interessanten Zwiespältigkeiten unter ihnen denken. Wenn der objektive Sinn der Schrift und der supranaturale Sinn der Gesch. von Luther in einer ganz besonderen Art erfaßt ist, so geht das doch im letzten auf pers. Erlebnisse zurück. Das gibt auch B. gelegentlich zu; so wenn er feststellt, daß Luther am Wortsinne der Bibel deswegen so festhielt, weil er ihn als die befreiende und beseligende Wahrheit an sich selbst erfuhr (28), oder wenn er „von der Wirkung des Gottesgeistes“ spricht, der Luther „die Wahrheit dessen, was er in der Bibel las, bezeugte und verbürgte“ (29). Eigenartig bleibt es doch auch, daß L. sich die Hl. Schrift nach seinen pers. Erfahrungen, die er mit den Paulusbriefen machte, zusammenstellte, daß er deswegen, wie B. ausdrücklich feststellt, „nicht interessiert war an den Werken Jesu, wie sie die Synoptiker berichten, auch nicht an den sittlichen Weisungen der Bergpredigt oder des Jakobusbriefes und erst recht nicht an dem, was die Apokalypse von dem *Christus victor* schreibt“ (S. 149). Besonders deutlich aber ergibt sich die subjektive Grundlage der lutherischen Theologie aus der Anm. 5 S. 146, in der die Unterschiede zwischen der Zwinglischen und Lutherschen Abendmahlslehre erläutert werden: „Für Luther brachte es seine Hermeneutik mit sich, daß er beim Abendmahl nicht fragte: Was hat Jesus am Abend vor seinem Todesleiden seinen Jüngern gesagt? sondern: Was sagt er jetzt mir bei der Feier der Kommunion? Die Antwort auf diese Frage war dann freilich unvermerkt stark beeinflußt durch sein pers. relig. Bedürfnis und Verlangen, dem nur die Realpräsenz und Selbstmitteilung Christi genügen konnte. So wurde für ihn I. Kor. 10, 16 'die lebendige Arznei seines Herzens in seiner Anfechtung über diesem Sakrament' (W. A. XVIII, 166 f.). Denn hier fand er ausgesprochen, daß diejenigen, so das gebrochene Brot nehmen, in demselben den Leib Christi nehmen. Ob eine historische und grammatische Exegese das als Meinung des Apostels feststelle, war eine Frage, die für seine Hermeneutik nicht existierte. Ihr war der *usus* wichtiger als die *historia*, und so entschied sich die Abendmahlsfrage für ihn nach dem Trost des Sakramentes, nicht nach dem gelehrten Interesse.“ Ähnlich schlecht steht es auch mit der objektiven Erfassung des supranaturalen Charakters der Geschichte. So beachtenswert es auch gerade

für die lutherische Liturgiereform bleibt, daß L. den Satz aufstellte: „Je näher nun unsere Messe der ersten Messe Christi ist, je besser ist sie ohne Zweifel; und je weiter davon entfernt, desto gefährlicher,“ so wertvoll sein Bemühen um die Kenntnis der älteren Kirchenväter ist, die er durch die Scholastik vernachlässigt glaubte, worauf B. wiederholt hinweist, so ist doch auch seine Erkenntnis der Gesch. schiefen und falschen Auffassungen ausgesetzt. Von einem Objektivismus wird man bei ihm auch hier nicht reden können. Schließlich sah er die Gesch. ähnlich wie die Hl. Schrift doch mehr unter dem Gesichtspunkt des „Tröstes“ und seines Rechtes als unter dem des „gelehrten Interesses“. So ist B. der Lösungsversuch des Problems, das in den Anfängen der Deutschen Reform. liegt, im ganzen nicht glücklich. Das Objektive tritt hinter dem subjektiven Erlebnis doch stark zurück. Das dürfte auch für die liturg. Haltung Luthers grundsätzlich bestehen bleiben, wenngleich auch hier neuere Forschungen stark bemüht sind, das Objektive der luther. Liturgiereform herauszustellen. Die Ausführungen B.s aber gehen auf die speziellen Beziehungen Luthers zur Liturgie nur wenig ein. Sie erklären die Tatsache, daß Luther als erste Vorlesung die Erklärung der Psalmen wählte, daraus, daß die Psalmen im Kultus und im Brevier eine bedeutende Rolle spielten; sie geben wertvolle Einzelhinweise für die Beurteilung der prakt. Liturgiereform, die im Okt. 1521 in Wittenberg sich vollzog. Nach einer Briefnotiz scheint L. selbst Zwilling zu seinem Kampfe gegen die Meßpraxis der Kirche angeregt zu haben. Ebenso werden Briefnotizen über die antiliturg. Haltung von Justus Jonas und Melanchthon mitgeteilt. Der ganze Streit um die Messe führte zu einem Gutachten einiger Univ.-Prof. (Tileman Pletner, Jonas, Karlstadt, Amsdorf, Schurf, Christian Beyer, Melanchthon, Dölsch) vom 20. 10. 1521, nach dem die Privatmessen zu dulden seien, wenn man sonst die Messe nicht mißbrauche. Luther ging über dieses Kompromiß hinweg, und so kam es zum Zerwürfnis mit Joh. Dölsch, der mit den übrigen Stiftsherren bei der alten Praxis blieb. Die Frage, ob diese Angelegenheit für Dölsch eine Geldfrage war, läßt B. offen. Für ihn scheint der letzte Grund für Dölsch darin zu liegen, daß er Luthers Stellung zur Schrift nicht begriff (129). Über die Abschaffung der Messe beschwerte sich auch der Freiburger Jurist Zasius in einem Brief an Thomas Blaurer.

[398]

**A. Jeremias, Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler** (Bd. III/IV der Quellen. Bücherei christl. Zeugn. aller Jh. Hg. von E. Arnold; Berlin 1926) erwähnt eine Arbeit Staupitzens aus dem Jahre 1500: Entscheidung der Frage, ob die Parochialen verpflichtet sind, an Sonn- und Feiertagen in ihrer Pfarrkirche die Messe zu hören, in der er weitherzig die Rechte der Weltgeistlichen vertritt. Des weiteren wird die Bedeutung der Sakramente für das christliche Leben geschildert (S. 214); gelegentliche Bemerkungen zum Sakrament der Buße; den Beschwörungen steht Staupitz skeptisch gegenüber. Interessant ist ein Ausspruch Luthers: „Als ich das erste Mal *contra missam et canonem* schrieb, konnte ich nicht glauben, daß mir jemand zustimmen werde; ich schrieb für mich und Staupitz und Wenzeslaus Link“ (S. 397). Daraus kann man wohl auf die Stellung Staupitzens zur Liturgie schließen. Das ergibt sich auch schon daraus, daß er sonst kaum auf die liturg. Funktionen zu sprechen kommt. In seinen Ansprachen für die Salzburger Nonnen ist vom Brevier nicht die Rede; seine Frömmigkeit ist schon ganz individualistisch. Insofern ist das Buch ein wertvoller Beitrag für die religiöse Haltung des beginnenden 16. Jh., vor allem auch in den Kreisen des Augustinerordens. Die Deutungen, die der Hg. gelegentlich beifügt, sind von konfessioneller Enge nicht frei. Das führt zu sachlich falschen Bemerkungen; so erklärt er S. 323 den in einem Bruderschaftsbrief von Staupitz für den Kaiserlichen Statthalter erwähnten Ausdruck „teilhaftig alles Ablasses, den die christl. Kirche unserem Orden aus besonderer Gnade des Hl. Stuhles verliehen hat“: „Ablaß ist hier nicht im Sinne der damaligen Praxis gemeint; Staupitz denkt an die Kirche des unsichtbaren Leibes Christi, von der Segenswirkungen auf lebende und

gestorbene Glieder ausgehen können.“ Die ausdrückliche Erwähnung des Hl. Stuhles weist aber darauf hin, daß es sich um jurisdiktionelle Akte, also Ablaß im eigentlichen Sinne handelt. Nach S. 75 scheint der Hg. anzunehmen, daß Staupitzens Bücher noch auf dem Index stehen. Die offizielle Ausgabe des Index (Rom 1917) führt Staupitz nicht mehr auf. [399]

*Die Brandenburgischen Kirchen-Visitations-Abschiede und -Register des 16. und 17. Jh.* I. Bd. *Die Priegnitz*. Hg. von V. Herold. 1. Heft. Kyritz (Veröff. d. hist. Kommission f. d. Prov. Brandenbg. und die Reichshauptstadt Berlin IV; Berl. 1928). In der Mark Brandenburg haben nach Einführung der Reformation im 16. und 17. Jh. 4 Generalvisitationen stattgefunden: 1540 ff., 1550 ff., 1573 ff. und 1600. Die hier vorgelegten Abschiede und Register enthalten im wesentlichen Angaben über Einkünfte der Kirchen und Kirchenbeamten, gelegentlich finden sich aber auch Notizen über gottesdienstl. Verhältnisse. In der Instruktion von 1581 werden die Visitatoren vom Kurfürsten Johann Georg angewiesen, darauf zu achten, „daß das Gotteswort lauter und rein gepredigt, die hochwürdigen Sakramente ohne Sektiererei gebraucht, die alten christlichen Responsorien, Cantica und Zeremonien unabgetan bleiben“ (S. 37 ff.). Es finden sich denn auch bei den einzelnen Berichten noch ein Reihe kath. Einrichtungen. 1541 werden in Kyritz Rorateämter erwähnt. In der Visitation von 1581 werden ebendort genannt Brautmessen, Einläuten von Bräuten und Sechswöchnerinnen, der Beichtpfennig; der Pfarrer soll „wie allhier gebräuchlich das Amt halten und des Freitags, wie in anderen Städten geschieht, in memoriam passionis Domini 'introitum' 'nos autem gloriamur oportet in cruce Domini' item die 'lytanium' und das tenebrae und andere christliche Gesänge de passione Domini singen lassen, damit also in diesem Punkte ein consensus ecclesiarum marchicarum möge befunden werden“ (S. 41 ff.). Bei der Visitation von 1600 wird festgestellt, daß der Titel Kaplan durch Diakon ersetzt ist. Bei dieser Visitation werden auch „Memorien“ erwähnt, die aber abgeschafft sind; vgl. Jb. 7 Nr. 613. Im Inventar der einzelnen Kirchen, auch auf den Dörfern, finden sich noch die alten Kultgegenstände der kath. Zeit: Kelch, Patene Monstranz, Viaticum, „Pacem“ (Pacifcale), vielfach auch mehrere Meßgewänder in verschiedenen Farben. Interessant ist in dem Visitationsbescheid von 1581 die Aufforderung, die Geistlichen mögen, wenn sie die Kranken besuchen, sie freundlich auffordern, „etwas in die Kirchen- und Gemeindekassen zu bescheiden“ (S. 44). Ebenso sollen die Teilnehmer an einem Leichenbegängnis Almosen für die kirchlichen Bedürfnisse und die Armen spenden „in der Erwägung, daß solches der liebe, getreue Gott reichlich allhier und im ewigen Leben vergelten und belohnen wird“ (S. 50/51). [400]

J. Couturier, *Le Book of Common Prayer et l'Eglise anglicane* (Paris 1928). Im Kap. I *Der Inhalt des P. B.* analysiert C. die darin enthaltenen Gebete und gibt ihre Quellen an. Hauptquelle ist die Liturgie von Sarum; aber einige Elemente sind von lutherischer Seite her beeinflußt, da der Hauptteil von dem Bisch. Cranmer (1549) zusammengestellt ist, der in Deutschland sich für die luth. Ideen begeisterte. Kap. II *Die Änderungen des P. B.* beschreibt die Umarbeitungen von 1552, 1559, 1604 und 1662. C. berührt hier viele wichtige theol. Fragen und erinnert bes. an die Gründe, aus denen Rom die anglik. Weißen für ungültig erklärte (53—56); andererseits zeigt er, wie die anglik. Kirche dazu geführt wurde, die Lehre von der Transsubstantiation (S. 67—70) und den Opfercharakter der Messe zu leugnen. Kap. III *Das P. B. 1927—1928* beschreibt die erbitterten Kämpfe um die Revision des P. B., deren Ablehnung durch das Unterhaus (15. XII. 1927) und die 2. Ablehnung des wiederum geänderten P. B. ebendort (14. VI. 1928). — Am Schlusse des Buches stehen folgende Dokumente: 1. Die bei der anglik. Weihe stattfindenden Eide nach den Ritualien von 1550, 1662 und 1665; 2. Vergleichung der entsprechenden Teile des P. B. von 1549, 1552 und 1927 mit dem Meßkanon des Ritus von Sarum. L. G. [401]



## II. Die Liturgie im religiösen Leben des 16.—18. Jahrhunderts.

J. Ernst, *Die Zeit der 1. hl. Kommunion und die „Jahre der Unterscheidung“ seit dem 4. allg. Konzil vom Lateran (1215)* (S.-A. aus Arch. f. kath. Kirchenrecht 107 [1927] Heft 3/4. Mainz 1927). Diese „historisch-dogmatische Untersuchung über das kommunionpflichtige Alter“ setzt sich in sehr interessanter und eingehender Weise mit den Arbeiten von Andrieux, *La première communion* (Paris 2 1911) und Stockums, *Dogmengeschichtliches zur Frage des kommunionpflichtigen Alters* (Theol. u. Gl. 8 [1916] 651 ff.) auseinander und kommt zu dem Ergebnis, daß die *anni discretionis* des Kanon *Omnis utriusque sexus* des 4. Lateran-Konzils allgemein bald nach dem Erlaß für das Alter von 10—12 Jahren verstanden wurden und nicht, wie es im Dekret *Quam singulari* der Fall ist, für die Unterscheidungsjahre schlechthin, also für die Zeit ungefähr des 7. Lebensjahres. Die Theorie und Praxis der scholast. Zeit und der Folgezeit hatte zu einer *consuetudo* geführt, die zwar die altkirchl. Übung der frühesten Kinderkommunion nicht aufhob, aber eine anders geartete Übung legitimierte und fast zur alleinherrschenden machte, wenn auch in einigen Gegenden die altkirchl. Praxis beibehalten wurde. Bedeutsam für die ma. und nachma. Praxis ist die Tatsache, daß der Zeitpunkt der Kinderkommunion von der Fähigkeit zur Begehung einer schweren Sünde abhängig gemacht wird und damit konsequenterweise in eine Abhängigkeit von der Beichtpflicht gerät. Merkwürdigerweise wird die Kommunionpflicht mit der Pflicht der Anhörung der Messe kaum in Verbindung gebracht, obwohl doch hier der engere Zusammenhang offenkundig ist. So steht der Erlaß Pius' X. in dem Dekret *Quam singulari* zwar im Gegensatz zur ma. und nachma. Praxis der Kirche, stimmt aber desto mehr mit der Praxis der alten Kirche überein. Diese Entwicklung sei hier besonders vermerkt, weil sie typisch erscheint für die Entwicklung der Auffassung von der Stellung und Bedeutung nicht nur der Kommunion, sondern der Liturgie überhaupt. Die Bedeutung, die die Instructio Benedikts XIII. von 1725 für die Erstkommunion der Kinder in Rom hatte, ist bereits von J. Schweitzer OSB gewürdigt worden (vgl. Jb. 7 Nr. 629). [402]

P. Volk OSB, *Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktiner-Kongregation* (Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums und des Bened.-Ordens hg. von Abt I. Herwegen H. 14; Münster 1928). Die Arbeit behandelt die Generalkapitel fast aussch. vom jurist. und histor. Standpunkt (Organe der Generalkapitel, Befugnisse, Liste der Teilnehmer usw.). In der Kapitelsordnung, die wahrscheinlich von Abt Joh. Trithemius von Sponheim verfaßt wurde, sind bestimmte liturg. Feiern und Gebete zu den einzelnen Tagungen, zu Beginn und Schluß der Sitzungen vorgesehen (43). 1755 und später Erteilung von Altarprivilegien für die Klöster und Priester der Kongregation (37 f.). Von den Kapitelsreden erscheint hier erwähnenswert die 1680 auf dem Kapitel zu Laach gehaltene *De serio conatu ad uniformem observantiam in divinis et regularibus* (89). [403]

Das Archidiakonat Longuyon am Anfange des 17. Jahrhunderts. *Visitationsbericht von 1628—1629*. I. Teil. *Die vier wallonischen Dekanate*. Hg. von J. B. Kaiser (Schriften der Elsaß-Lothr. Wissensch. Ges. A III 1928). Die Visitationsberichte zeigen die in jener Zeit weitverbreitete Verwilderung des liturg. Lebens. Sonn- und Feiertage werden nicht beobachtet. Der Besuch der Messe ist sehr mangelhaft, ebenso die Zelebration der Messe von seiten der Geistlichen. Häufig wird die Zelebration bei nur einer brennenden Kerze gerügt. Einmal wird festgestellt, daß ein Priester die *elevatio calicis* unterläßt. Oft heißt es, daß die Vespere nur selten gehalten werden, ohne daß in der die Visitation beschließenden Verordnung Besserung in diesem Punkte verlangt würde. Am 3. Tage nach der Taufe werden abergläubische Gebräuche vorgenommen (*exalbare infantem*). Ebenfalls abergläubischen Charakter

haben die Nachtwachen, die nach Empfang der letzten Ölung eine bestimmte Anzahl von Tagen gehalten werden *cum candelis foco et aliis, quae omnia tantas expensas causant, ut mediores et alias a petendo hoc sacramento deterreantur, praeter quam quod ille certus dierum numerus sapiat superstitionem* (S. 204). Für den 1. Fastensonntag wird sehr häufig erwähnt eine *perniciosa quaedam consuetudo iuxta quam iuvenes Dominica prima quadragesimae solent singulis iuvenibus singulas filias in annum assignare et determinare; vocantur vulgo des saudes ou souldes* (S. 203). Für den Nikolaustag wird die Wahl des Knabenbischofs erwähnt; für den Michaelstag abergläubisches Pflügen, Aschermittwoch und Allerseelen werden gelegentlich vernachlässigt; der Empfang der Kommunion muß spätestens 3 Tage nach der Beicht erfolgen. [404]

J. Boix, *Les Sinodals de Solsona relacionades amb el Codi de Dret Canònic, sobre el venerable Sagrament de l'Eucaristia* (Missatger del Sagrat Cor de Jesús 35 [1927] 305—314). Bestimmungen der Synoden von Solsona 1629 und 1640 über Messe und Kommunion, gegen Mißbräuche bei der Fronleichnamsprozession.

O. C. [405]

B. Duhr SJ, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert* (Gesch. d. Jes. in den Ländern dt. Zunge Band IV; 2 Tle. Regensburg 1928). Der 1. Teil behandelt *Die Ordensprovinzen und Niederlassungen*, der 2. *Die Leistungen*. Die eingehende Darstellung gibt auf Grund der Quellen (vor allem Briefe und Aufzeichnungen der einzelnen Häuser) ein interessantes Bild des weitverzweigten Wirkens der Gesellschaft Jesu. Manche Kapitel des 2. Teiles (*Schulen und Studien, Auf der Schulbühne, Neue Hexenbrände, An den Höfen*) wachsen über den Rahmen einer Jesuitengeschichte weit hinaus zur Charakterisierung der allgemeinen pädagogischen, literarischen, philosophischen Verhältnisse des 18. Jh. Die beherrschende Stellung der Ges. Jesu im theolog. und relig. Leben tritt klar hervor; sie ist begründet durch das Unterrichts-Monopol und das vielfach herrschende Predigt-Monopol auf einer Reihe der wichtigsten Pfarrkanzeln, das den Pfarrern nur einige Male im Jahre das Recht der Predigt zugestand. Nicht nur der Weltklerus, sondern auch ein Teil des Ordensklerus erhielt seine theolog. und asket. Bildung von den Jesuiten und erkannte das gelegentlich dankbar an. So fand die jesuit. Prägung des geistl. Lebens Aufnahme auch in anderen Orden, bei Franziskanern, Benediktinern usw. Auf die Bildung des Volksglaubens und der Volksfrömmigkeit gewannen die Jesuiten bestimmenden Einfluß durch die Volksmissionen und Volksexerzitien. Auf Grund des für diese Tätigkeit gebotenen Materials kann man über den aufgewandten Eifer und die erzielten Leistungen nur staunen. Man wird aber auch wohl bedenken müssen, daß die Missionare die Gläubigen auf die spezifisch jesuit. Form des Andachtslebens festlegten (*Devotio Ignatiana, Aloysiana, Xaveriana*). Gewiß stieg der Sakramentenempfang, aber man darf wohl sagen: zu Ehren der jesuit. Heiligen. Ich habe bereits darauf hingewiesen (Jb. 7 Nr. 627 f.), wie durch diese spezifisch jesuit. Feiern die Liturgie des Sonntags und des Kirchenjahres leiden mußte. Während diese *Devotiones* überall in Gebrauch kamen, fanden die Morgen- und Abendandachten scheinbar nur in der niederrhein. Provinz allgemeine Aufnahme. Diese Devotionen waren beim Volke sehr beliebt. Die Form der *devotio matutina* war im einzelnen verschieden (I 65, 70, 73; II 261); jedenfalls wurde die Messe mit deutschen Gebeten und Gesängen (Morgen- und Missionsgesänge, Rosenkranz) begleitet. Zweifellos hat man hierin den Anfang für die immer mehr zunehmende gemeinsame Übung nichtliturgischer Andachtsformen bei der hl. Messe zu sehen, die durch die in den Sodalitäten üblichen Feiern noch gefestigt wurde und in der Folgezeit allmählich fast zu einer Art offizieller Form der Beteiligung am Meßopfer wurde. Die Trennung der betenden Gemeinde von den Texten der liturg. Feier ist hierdurch für Jahrhunderte stabilisiert worden. Gelegentlich wird bei den Missionen und Exerzitien allerdings auch den liturg.

Feiern in ihrer spezifischen Eigenart Beachtung geschenkt: bei der Mission in der Passauer Diözese pflegte ein Pater „in jeder Pfarrei einmal während der von einem Priester gelesenen Messe die Geheimnisse des Leidens in Anlehnung an die Zeremonien und die Bewegungen des Priesters zu erklären und Affekte beizufügen; diese Erklärung hat immer große Frucht“ (II 243). Bei den Exerzitien für die Sodalen in Dillingen ist in der Tagesordnung nachm. 2 Uhr Vesper und Komplet, 3½ Matutin und Laudes angesetzt (II 264). — Allgemein ist noch zu bemerken, daß in den Berichten über die Diasporagegenden die Schwierigkeiten für die Einführung und Abhaltung des kath. Gottesdienstes aufgezeigt werden, ebenso nach wie langer Zeit die Sakramente erst wieder gespendet werden konnten. Am meisten vernachlässigt war das Sakrament der Firmung. Vielfache Notizen über Büsserprozessionen, feierliche Gestaltung der Erstkommunionen, Steigen der Kommunikantenziffern. — Einzelheiten: Unter den literarischen Gaben, die die Linzer Herren-Kongregation verteilt, ist für das Jahr 1751 ein „*Onomasticon etymologicum* in der Liturgie“ verzeichnet; ähnlich für Heidelberg ein theologisches Handlexikon, „das in grundlicher Bearbeitung einer französischen Vorlage Aufschluß über alle Fragen der Kirchengeschichte, des Dogmas, der Moral, Liturgie usw. vermittelt“ (II 277). — Wiederholt wird das Verbot der Annahme von Meßstipendien für die Priester der Gesellschaft erwähnt. — Der Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen-Weitz, der 1715 konvertierte, wusch am Gründonnerstag 1718 unter Assistenz des P. Schmeltzer SJ in der Schloßkapelle zu Weyda 12 alten protestantischen Männern die Füße und bediente sie bei der Speisung. Diese Männer erhielten dafür von dem protestant. Oberkonsistorium eine Kirchenbuße (II 340). — Die Mitteilungen über die Tätigkeit der Jesuiten in Brandenburg und Pommern erscheinen merkwürdig dürftig, wenigstens wenn man vergleicht, was L. Jablonski über die von ihnen betriebene Geheimseelsorge andeutet (s. u. Nr. 409 [S. 64 f.]). — Interessant wäre es, Näheres zu erfahren über die Anzeige, die die Jesuiten um 1750 beim Papste gegen die Berliner Dominikaner erhoben, weil diese in ungebührlicher Weise den Gottesdienst verrichteten (s. Jb. 6 Nr. 545). [406]

A. M. Walz OP, *Statistisches über die Süddeutsche Ordensprovinz* (Quellen und Forschg. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschld. XXIII. Leipzig 1927). Die Arbeit schöpft fast aussch. aus den Beständen des Generalarchivs des Dom.-Ordens in Rom. Sie beschränkt sich im wesentl. auf die Darstellung der äußeren Verhältnisse. Die südd. Ordensprovinz wurde 1709 gegründet und bestand bis 1809 bzw. 1844. Die Tätigkeit der südd. Dominikaner war auf Predigt und Seelsorge eingestellt. Volksmissionen wurden eifrig gepflegt, ebenso Verbreitung des Rosenkranzgebetes, der Rosenkranz- und Namen-Jesu-Bruderschaften. Über eigentl. liturg. Materien erfahren wir, dem Zweck der Arbeit entsprechend, verhältnismäßig wenig. Gelegentlich wird erwähnt, daß die Dominikanerinnen ihr Officium diurnum und nocturnum in den Pfarrkirchen verrichteten, auch wenn sie, wie es in Binzdorf der Fall war, keine besonderen, ihnen allein vorbehaltenen Plätze in der Kirche hatten. Der Bericht hebt hervor, daß es auch in diesem Falle *ad Civium aedificationem* geschah (35). Auf das Breviergebet der Patres bezieht sich ein Regest vom 11. Okt. 1721, nach dem der P. Philipp Arnold *cantum nostrum Choralem organo accomdatum typis edidit, et Neo-electo R.mo, ac toti Generali Capitulo dedicavit* (50), worauf ihm der Ordensgeneral antwortet, *hoc opus sibi esse gratum, quod praecipue deservire poterit minoribus Conventibus, ut ibidem paucitas vocum sono organi adjuvetur* (50). — Der Abschnitt über die Schriftsteller des Ordens in dieser Zeit führt eine Reihe von Arbeiten der Dom. auf, die für das Frömmigkeitsleben des 18. Jh. wertvolles Quellenmaterial bieten können. Von besonderem liturg. Interesse sind neben einigen Predigten des P. Anton. Eysenbart († 1792) („*Quadragesimale historico-morale*“, „*Christl. Gedanken über das kath. Kirchenjahr*“) und einer Arbeit des P. Fabris († 1795) („*Theses de sacramentis*“) vor allem die wenig bekannten



Arbeiten des P. Andreas Krazer († 1811): „*De liturgiis antiquis dissertatio*“ 1777, „*De vestibis veter. liturgicis dissertatio*“ 1779 (1780), „*De rebus ad liturgicam pertinentibus*“ 1778, „*De apostolicis necnon antiq. Ecclesiae Liturgiis*“ 1786 (55). [407]

A. Wilms, *Die Dominikaner in den Kölner Weiheprotokollen* (Quellen und Forsch. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschld. XXII. Leipzig 1927). Die Kölner Weiheprotokolle im Hist. Archiv der Erzdiözese Köln umfassen die Jahre 1661—1809. In dieser Zeit übten die Kölner Erzbisch. für gewöhnlich die *Potestas ordinis* durch den Generalvikar in *pontificalibus* (Suffragan) aus. Nur der Kurfürst Josef Klemens ordinierte einige Male in den Jahren 1715—1718, ebenso der Kurfürst Max Franz 1786—88. Max Franz firmte auch selbst in den Jahren 1785, 87 und 88 insgesamt 88 123 Personen und 14 420 Personen im Jahre 1793. Im übrigen aber hatte der Suffragan die volle Weihegewalt mit allen dazugehörigen Fakultäten. Die Weiheprotokolle verzeichnen darum nicht nur die Weihen des Ordo, sondern auch Kirchweihe, Altarweihe, Glockenweihe, Rekonziliation von Kirchen, auch Pontifikalämter. — Die Priesterweihe wurde teils im Dom, teils in den Pfarrkirchen, teils in der Privatkapelle des Suffragans erteilt. — Für die Ölweihe mußten die einzelnen Orden eine bestimmte Anzahl von Priestern, Diakonen und Subdiakonen stellen, worüber Tabellen genauen Aufschluß geben. In den letzten der in den Protokollen verzeichneten Jahre waren die Orden dazu außerstande; es wurden Seminaristen herangezogen. — Bei der Erteilung der *Facultas benedicendi seu consecrandi campanas* findet sich einige Male der Zusatz: *iuxta ritus praescriptos, sed adhibitis aqua et oleis ab Episcopo benedictis seu consecratis*; manchmal wird dieses vom Bischof geweihte Wasser und Öl auch sofort mitgeschickt. Das geschieht auch bei der Erteilung der Vollmacht, eine Kirche zu rekonzilieren. — 1780, 83 und 84 wird ein feierliches Pontifikalamt am Rosenkranzfest in der Dominikanerkirche erwähnt. — 1775 und 77 werden Reliquien des sel. Albertus Magnus aus der Tumba entnommen und vom Weihbischof versiegelt. — Die vorliegende Arbeit bringt nur die Aufzeichnungen der Weiheprotokolle, die auf Mönche und Kirchen des Dominikanerordens Bezug nehmen, aber auch das schon läßt erkennen, daß interessante Einzelheiten für die Kölner Liturgiegeschichte in den Weiheprotokollen enthalten sind. [408]

L. Jablonski, *Die Entwicklung des kath. Kirchenwesens auf dem Gebiete des heutigen Fürstbischöflichen Delégaturbezirkes Brandenburg und Pommern von der Reformation bis zur Bulle de salute animarum vom Jahre 1821* (Breslau 1927). Streng quellenkritische Untersuchung mit wertvollen Notizen über die Wiedereinführung des kath. Gottesdienstes und seine rechtliche Stellung in Brandenburg und Pommern. Beibehaltung kath. Zeremonien nach der Reformation. Gelegentlich Laiengottesdienst. Firmgewalt der Pfarrer. Interessante Ordnung des Gottesdienstes in der St. Hedwigskirche durch Erlaß der Preuß. Regierung vom 2. XI. 1812. [409]

J. Wagner, *Zur Geschichte des eucharistischen Kultus im kurtrierischen Unterstift seit Ausgang des Mittelalters* (Pastor bonus 39 [1928] 7—18, 101—109) behandelt den Sakramentenempfang (starkes Anwachsen der Kommunikantenziffern gegen Ende des 17. Jh. und im 18. Jh.) und die eucharist. Prozessionen, Feste und Bruderschaften. Übertreibungen im Sakramentskult durch äußerst zahlreiche Expositionen und sakrament. Segen; zeitweilig tägl. feierliche Aussetzung, im Anfang des 18. Jh. Einschreiten der Bischöfe; Regelung der verschiedenen Aussetzungen in bezug auf Zeit und Gebetsformulare durch Joh. Philipp von Waldersdorf, der 1760 das ewige Gebet definitiv einführt und ordnete. Die sakram. Bruderschaften betätigten sich besonders bei den Verseggungen. Erkalten des eucharist. Eifers durch die Maßnahmen der franz. Revolution und das Eindringen des Protestantismus nach dem Toleranzedikt von 1783. Mitte des 19. Jh. langames Erwachen. — Der durch päpstl. Privileg (1564) gestattete Empfang der hl. Kommunion unter beiden Gestalten [s. Jb. 7 Nr. 607] wurde 1574 durch die Agenda des Erzbisch. Jakob

von Eltz für schwere Sünde erklärt; aus jener Zeit mag der Gebrauch herrühren, den Kommunikanten bis zu Anfang des 19. Jh. nach dem Empfang der hl. Kommunion einen Schluck Wein als *ablutio* zu reichen. In Wirklichkeit scheint von dem päpstl. Privileg kaum Gebrauch gemacht worden zu sein, da nach einer Verfügung des Trierer Stadtrats von 1564 jeder Bürger eine Bescheinigung von seinem Pfarrer beibringen mußte, daß er die Kommunion nach kath. Ritus empfangen hatte, und Erzb. Johann von der Leyen die Jesuiten beauftragte, verschiedene Orte in diesem Punkte zu visitieren (vgl. A. Schüller, *Durch die Jesuiten geleitete Konversionen in Trier (1560—1773)* (ebda 33). [410]

Andr. Schüller, *Die Kirchen-Volkskatechese des Trierer Jesuitenkollegs 1560—1773* (Trierer Zschr. 3 [1928] 111—119). Ihre Hauptform die von P. Hermann Tyräus aus Neuß begründete Sonntagskatechese nach der Vesper. Seit Beginn des Jh. nahmen die Katechismusklassen unter Leitung des Katecheten mit ihren Fahnen an den Prozessionen teil. Eifrige Pflege des deutschen Kirchengesangs in den Jesuitenkatechesen. Vorbereitung und Führung zur Erstkommunion durch die Jesuiten ohne Bindung an einen bestimmten Tag des Jahres und unabhängig von den Pfarren. Hebung des Kommunionempfangs bis zur Ziffer von über 60 000 bei etwa 5000 Einwohnern Triers im Jahre 1717. A. Schn. [411]

L. Just, *Elsässisch-rheinische Beziehungen zur Zeit der Aufklärung, der Revolution und des Empire* (Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 7 [1928] 106—125). Das 1767 in Luxemburg ersch. und vom Trierer Weihbischof v. Hontheim hg. *Rituale Trevirense* ist größtenteils ein wörtlicher Abdruck des 1742 in Straßburg vom damaligen Kardinal Rohan hg. *Rit. Argentinense*, eines, namentlich was die ausgiebigen Instruktionen zu den einzelnen Riten angeht, „durchaus selbständigen Unternehmens“. Der Haupttext dieses Straßburger Rituals verrät nichts von Episkopalismus oder gar Jansenismus, gab die für das Volk in Betracht kommenden Stücke französisch und deutsch. Von den Änderungen, die Hontheim an seiner Vorlage vornahm, sind außer solchen bei den Benediktionen vielleicht die bemerkenswertesten, daß er das Wort *Episcopus* aus seiner febronianischen Einstellung sehr begreiflich statt durch *Archiepiscopus* durch *Ordinarius* ersetzte und die 2 großen Exorzismen des *Rit. Argentinense* fortließ. Die Abweichungen im Totenoffizium berücksichtigten sowohl den trierischen wie den röm. Ritus und entsprachen der Hontheimschen Ausgabe des *Breviarium Trevirense* von 1748. Im Unterschied von dem 1688 ausgegebenen früheren Trierer Ritual war die Bulle *In Coena Domini* fortgelassen. Just meint, daß „hauptsächlich wohl der innere Eigenwert des Ganzen und namentlich der Instruktionen“ Hontheim zu der Übernahme der Straßburger Arbeit bestimmt habe; Kategorien wie „gemäßigt fortschrittlich“ und „reaktionär-römisch“ — der Einfluß des Straßburger Rituals auf Trier soll unter die erstere fallen — sähe ich allerdings auf diese liturg. Dinge doch lieber nicht angewandt. Der *Ordo ceremoniarum*, den Hontheims Coadjutor, der elsäss. Jesuitenschüler d'Herbain, später für die Trierer Seminaristen herausgab, befolgte streng den *ritus Romanus*. A. Schn. [412]

C. Gili Pol, *Un ritual gòtic del segle XVI* (Exercitatorium, Barcelona, 2 [1927] 263—266). Dieses Rituale befindet sich in der Seminar-Bibliothek von Barcelona und ist in gotischer Schrift gedruckt in Lyon im Jahre 1550: *Ordinarium / Sacramentorum secundum / laudabilem ritum Dioecesis / Gerundensis . . . , Lugduni / Excudebat Cornelius de Septemgran/giis: impensis Joannis Gordiole biblio/pole Barchinonensis, Anno dni M. D. L.* Es enthält viele Rubriken und Anmerkungen in katalonischer Sprache. In dem Abschnitt über das Sakrament der Ehe befindet sich der *Ordo Missae*. G. P. überträgt den Ritus der Privatkommunion und der sakramentalen Absolution: *Misereatur tui omnipotens Deus et dimissis omnibus peccatis tuis, perducatur te cum sanctis ad vitam eternam. Ego auctoritate . . . et relaxo tibi de pena pro tuis peccatis debita, tantum quantum a Deo virtute clavium huius sacramenti tibi conceditur . . .* J. V. [413]

V. Castañeda, *Ceremonial con que celebraba la ciudad de Valencia la fiesta de San Dionisio* (Cultura Valenciana 2 [1927] 157—58). Aus einem Ms. wird die Feier des Festes des hl. Dionysius im Jahre 1606 beschrieben mit der Prozession, in der man den Degen Jakobs I. von Aragon, des Eroberers, trägt. J. V. [414]

## Liturgiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.

Von Urbanus B o m m OSB.

J. Metzler SJ, *Die Marien-Maiandacht, ihre Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung* (Zschr. f. Asz. u. Myst. 3 [1928] 84—101). Die frühesten Spuren der Idee eines „Marienmonats“ finden sich erst in der 2. Hälfte des 17. Jh. Kleine Anleitungen werden gedruckt, wie man einen Monat dem Dienst Mariens weihen könne; das erste derartige Büchlein ist der *Theophilus Marianus* des P. Joh. Nadasi SJ (Köln 1654). Des M a i geschieht noch keine Erwähnung. Den Gedanken, daß gerade dieser Monat sich am besten mit der Marienverehrung verbinden lasse, hat aber schon die Dichtung der vorausgehenden Jahrhunderte grundgelegt; als einer der ältesten Belege wird ein Mailied des Königs Alfons des Weisen von Kastilien (gest. 1284) genannt, das den über 400 Marien-Cantigas dieses Dichter-Musikers angehört. Um die Wende zum 18. Jh. lassen sich in I t a l i e n aus biographischen Berichten erste Spuren der M a i andacht nachweisen. Wohl 1725 veröffentlicht P. Annibale Donese SJ das älteste Maibüchlein *Il mese di Maria etc.* (erst die 2. Aufl. von 1726 ist erhalten), das zahlreiche Auflagen erlebt. Neues Maibüchlein des P. Franz Lalomia SJ 1758 mit Betrachtungen über das Leben Mariens. Förderung der Maiandacht durch mehrere Exjesuiten, bes. durch Alfons Muzarelli (Maibüchlein 1786); bei seinem Tode 1813 ist die Andacht in 20 Kirchen Roms in Übung. Bestätigung und Segnung der Andacht auf Bitten der Priestervereinigung vom hl. Paulus durch Pius VI. 1815; Bestätigung der Ablässe 1822. Von Italien aus findet die Andacht Eingang in Frankreich und Spanien. Deutschland hält sich zurück. Das Maibüchlein des P. Peter Beckx SJ 1837 macht den Anfang. Feierliche Eröffnung der Andacht zu München durch den Koadjutor Graf Reisach 1843 unter großer Beteiligung selbst der höchsten Kreise. Allabendliche Andacht mit Vortrag der von Aiblinger komponierten mehrstimmigen Marienlieder usw. Seit der Mitte des Jh. wird die Andacht allgemein verbreitet. [414 a]

Burchard Thiel OFM, *Die liturgische Bewegung im Zeitalter der Aufklärung und in unseren Tagen* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 5 [1928] 32—41). Die in der Überschrift ausgesprochene Gegenüberstellung führt der Aufsatz in dem Sinne durch, daß er die lit. Bestrebungen der ersten Jahrzehnte des 19. Jh. aus der grundsätzlich s u b j e k t i v i s t i s c h e n Einstellung der Aufklärungszeit, die heutigen aus der o b j e k t i v gerichteten Geisteshaltung der modernen Zeit erklärt und kennzeichnet. Für die Aufklärung liegt die Berechtigung der Liturgie allein in ihrer subjektiven Brauchbarkeit, die moderne Zeit erkennt wieder ihren sakramentalen und in sich sinnvollen Charakter. Jene sucht die Liturgie zu „verbessern“ und möglichst allen subjektiven Bedürfnissen anzupassen, und fordert von ihr „Erbauung und Belehrung“; diese will in die gegebene Liturgie einführen, deren Allgemeingültigkeit sie betont, und vertieft durch Charakterisierung der Kulthandlungen als Mysterienhandlungen die Vorstellung von ihrer mystisch-realen Wirksamkeit. Aus derselben Grundeinstellung stammt der Unterschied der Auffassungen über lit. Gemeinschaft und lit. Symbol, über lit. Sprache und lit. Gesang, die Ablehnung einer systematischen und das Verkümmern der historischen Liturgie w i s s e n s c h a f t vor 100 Jahren und das Neuaufblühen beider in der Jetztzeit. B e i d e Richtungen gehen auf die altchristliche Liturgie zurück, die eine aber, um aus ihr als dem Idealgebet des Christen im subjektiven Sinne die Maßstäbe für die Kritik an der



röm. Liturgie zu finden, die andere, um die jetzige Liturgie als eine Stufe in der organischen Fortentwicklung der alten aufzuzeigen und sie als Träger geistigen Lebens zu erweisen. — Eine Richtigstellung sei gestattet: Wenn der Aufsatz als das gemeinsame Endziel beider Bewegungen die alleinige Geltung des liturgischen Gebetes und die möglichste Ausschaltung privater Andachten im Frömmigkeitsleben bezeichnet (die Aufklärung fürchtet in der Volksandacht Aberglauben und Heidentum), so trifft dies für die jetzige i. A. sicher nicht zu (trotz vielleicht dahin lautender einzelner Stimmen). Was sie will, ist, dem lit. Gebet wieder seine dominierende Stellung und seine normierende Geltung den privaten Andachtsformen gegenüber zu geben, ohne diese aber zu verdrängen, und wenn sie die Liturgie den kirchlichen Weg zum Leben der Seele nennt, so hat dies in ihrem sakramentalen Charakter und in der zentralen Bedeutung des Meßopfers durchaus seine Berechtigung. [415]

**Th. Carlé**, *Caspar Franz Krabbe als Pfarrer von Recklinghausen (1823—1828)* (Vestische Zschr. 34 [1927] 97—115). Krabbe, einer der bekanntesten Schüler Bernhard Overbergs, war der Neuorganisator kirchlichen Lebens in Recklinghausen nach einer Zeit des Verfalls und Übergangs. Namentlich pflegte er im Geiste seines Meisters die Christenlehre und änderte die Praxis der Zulassung zur Erstkommunion. Hatte die Aufklärungsperiode den Kommunionempfang bis zur Entlassung aus der Schule verschoben, um bis zuletzt den Fleiß der Kinder wachzuhalten, so folgerte Krabbe, gerade die Gnade des Sakramentes werde den Lerneifer anspornen, und legte die Feier mindestens ein Jahr früher. Auch die Vorbedingungen für die Zulassung des Einzelnen wurden vereinheitlicht. Das Erscheinen zur Gymnasialmesse, das vorher nur ein „Fronddienst“ für die Schüler war, wurde des guten Beispiels halber auch den Lehrern auferlegt. A. Schn. [416]

**H. Schrörs**, *Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte* (Berlin und Bonn 1927). Das bedeutende, in mehr als einer Hinsicht freilich auch problematische Werk — vgl. meine allgemeinen Besprechungen in *Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein* 114 (1929) und in *Jahresberichte für Deutsche Geschichte* 1927 (1929) — läßt auf die liturg. Auffassungen und die liturg. Praxis in den Bistümern Münster i. Westf. und Köln während der Übergangszeit zwischen Aufklärung und kirchlicher Restauration mehrfach Streiflichter fallen, die bisher Bekanntes neu bestätigen und es hier und da ergänzen. Daß Erzb. Ferdinand August Graf Spiegel als Gegner des „mit veralteten Äußerlichkeiten belasteten“ Wallfahrts- und Bruderschaftswesens wirklich nur ein Nachfahre Franz Ludwig von Erthals in Würzburg war (33), möchte ich bezweifeln. Richtiger dürfte sein, daß er „in der ausschließlichen Betonung des volkerbaulichen Zweckes beim Gottesdienste und der Bevorzugung des deutschen Kirchengesanges“ weitgehend mit seinem Konstanzer Freund Wessenberg übereinstimmte (46). 1813, also mehr als ein Jahrzehnt vor der Übersiedlung von Münster nach Köln, empfahl er die Abschaffung des täglichen Chordienstes und die Umwandlung des Konventsamtes in eine Lesemesse mit deutschem Volksgesang. Die sonn- und festtägliche Besprechung des Volkes mit Weihwasser wollte er aber beibehalten wissen. Die Feierlichkeit des Gottesdienstes im Dom zu Münster lag ihm sehr am Herzen: Er war z. B. für feierliche Aussetzung des Hochwürdigsten Gutes mit „herzergreifendem“ Unterricht über diesen Gegenstand, weiter für Vespere mit Instrumentalmusik und Umgänge in der Kirche an den höheren Feiertagen (46). 1816 tadelte er entgegen der Auffassung des kölnischen Generalvikars von Caspars Roms Gegnerschaft wider den deutschen Kirchengesang (48). Als Erzbischof sprach er sich wiederholt für ein Breviarium Romanum-Coloniense statt des kölnischen Sonderbreviers aus (99). Gegen Geistliche, die liturg. Neuerungen propagierten, etwa die latein. Kirchensprache bekämpften oder im Einvernehmen mit Regierungsstellen die allgemeine Haustaufe während des Winters nach protestant. Vorbild forderten, veranlaßte er 1833 sogar ein literarisches Vorgehen des Pfarrers

Binterim (79, 93). Die von ihm verlangte Anordnung an den Klerus, er solle unter Umständen auch Protestanten beerdigen, lehnte er als »der katholischen Liturgie zuwider« ab (94). Spiegels Landsmann und Nachfolger auf dem Kölner Erzstuhl Klemens August von Droste-Vischering griff in die liturg. Verhältnisse seines Sprengels Ende 1836 nachhaltig ein durch Aufhebung der sehr langen zwei ersten Nokturnen im altkölnischen Brevier. Die Maßnahme bedeutete, rein liturgisch gesehen, nichts weniger als „die innere Zerstörung eines großen Teiles der Tagzeiten“ (317). Sie hatte zur Folge, daß sowohl im Kölner Dom wie in den früher zeitweilig Aachener Bistumsteilen das dort bis dahin benutzte röm. Brevier durch das verkürzte altkölnische ersetzt wurde und bis 1854 ersetzt blieb — eine ebenso gegen die allgemeinen kirchlichen Vorschriften wie gegen die Anschauungen und die Praxis Spiegels verstoßende Entwicklung.

A. Schn. [417]

Emil Clemens Scherer, *Carl Braun. Ein Priesterleben im Dienste der Jugend und Heimat* (Freiburg i. B. 1927). Dieser Elsässer war als junger Geistlicher 1846—48 Seelsorger für die Deutschen in Paris. Unter ihm und den zum großen Teil dank seinem Organisationstalent gewonnenen weiteren deutschen Priestern — Welt- und Ordensgeistlichen — wurden nicht nur regelmäßige Sonntagsgottesdienste mit deutschen Liedern eingerichtet und Seelsorgsbezirke begründet, sondern es kam 1851 auch in der Cité, wo jahrelang keine öffentlichen kirchl. Zeremonien mehr stattgefunden hatten, zu einer Fronleichnamsprozession, die einen Hauch deutscher Ordnungsliebe und Frömmigkeit in die Pariser Verhältnisse hineintrug.

A. Schn. [418]

H. Platz, *Das Religiöse in der Krise der Zeit* (Einsiedeln o. J. [1928]). Behandelt unter Nr. 22 *Heiligtum* auch die liturg. Bewegung. „Daß die Welt abseits vom Heiligtum gegangen war, gibt der l. B. ein erstes Daseinsrecht . . ., daß die Träger dieser verselbständigten Welt- und Arbeitsbereiche glauben, des Heiligtums entbehren, das Mysterium abseits liegen lassen zu können, daß sie vom Übernatürlichen, genauer dem Erlösungswerk Jesu Christi, nichts mehr wissen wollen . . ., daß Christen in wachsender Zahl sich dergestalt verweltlichen lassen, daß sie nur noch gelegentlich sich zurückwenden zum Heiligtum . . . Daß die Diener des Heiligtums dem Schwung der sich loslösenden weltlichen Arbeit gegenüber wehrlos und verzagt wurden . . .“ Die l. B. ist eine Zeitnotwendigkeit. „Sie hat so viel Bewegung zu erzeugen, daß die Liturgie wieder der volle und echte Ausdruck dessen wird, was sie im Sinne der Kirche sein soll . . . Es kann gar nicht erwartet werden, daß in zehn Jahren viel mehr als ein erstes Sichtbarwerden neuer Mittelpunkte und Horizonte, ein Bewußtwerden der Schwierigkeiten und Widerstände möglich war. Aber das hat sie, darüber wird kein Kenner wirklich im Zweifel sein, in reicher Fülle gebracht: Zunächst hat die l. B. sichtlich eine erste Schwergewichtsverlegung vom Gewußten ins Geschaute (vom Intellektuellen ins Symbolische) angebahnt . . . Gewiß sind es erst wenige, ganz wenige, die den Sinn dieser Begegnung begriffen haben, die ja sagen zu der Aufgabe, die darin beschlossen liegt. Aber viele sind aufgeschreckt, stutzig, nachdenklich geworden . . . Und wenn sie nichts gewesen wäre und sein würde als Stein des Anstoßes inmitten der Verschlafenheit und Selbstzufriedenheit, dann wäre sie nicht umsonst gewesen und müßte weiterbestehen. Aber sie hat doch tatsächlich viele hunderttausend Laien wieder im Innern des Heiligtums heimisch werden lassen.“ Ohne sie durch die notwendige Flucht in höhere Regionen von den Aufgaben in der Welt abziehen.

O. C. [419]

A. Grazioli, *Un faro potente di sana spiritualità: Maria Laach* (Riv. Lit. 15 [1928] 49—55). Der Verf. will ein aus persönlicher Anschauung und Fühlungnahme gewonnenes und in aufrichtiger Zustimmung entworfenes Bild der Abtei Maria Laach und der von hier ausgehenden lit. Erneuerungsbestrebungen vermitteln. Den hauptsächlichsten und wertvollsten Teil des Aufsatzes („Attività religiosa“) bildet eine klare Darlegung der Grundsätze, welche die in Maria Laach aus liturg. und benediktinischem Geiste gegebenen Exerzitien und Kurse rechtfertigen und in ihnen zur

Anwendung kommen (diese Dinge standen zur Zeit der Beobachtungen des Verf. im Mittelpunkt des Interesses). Demgegenüber wird weniger Gewicht auf den Abschnitt gelegt, der über die Publikationen der Abtei handelt. So tritt darin trotz des Titels „attività scientifica“ der Bericht über die eigentliche wissenschaftliche Tätigkeit hinter der Besprechung des Volksbuches „Die betende Kirche“ zurück. Z. B. wird das hauptsächlich wissenschaftliche Organ, das Jahrbuch f. Liturgiewiss., nicht genannt; auch des wichtigen Mysterium-Begriffes, der vor allem in diesem Jahrbuch erarbeitet wurde, geschieht noch keine Erwähnung. Von dieser Unvollständigkeit abgesehen behält der Aufsatz durch den oben genannten prinzipiellen Teil seinen über einen Gelegenheitsbericht hinausgehenden Wert. — Derselbe Aufsatz wurde auch im Osservatore Romano veröffentlicht. [420]

**Fr. Heiler**, *Le odierne correnti del Cattolismo in Germania* (Ricerche religiose 4 [1928] 515—533). Gibt S. 518 ff. eine sympathische, wenn auch nicht in allem zutreffende Beschreibung der liturg. Bewegung in Deutschland. O. C. [421]

**J. Albrecht OSB**, *Ein Wegweiser in der religiösen Erneuerung durch die Liturgie (zum Jahrestag des Todes von Erzpriester Dr. Stanislaus Stephan)* (Der Seelsorger 4 [1927] 49—51). Kurze Charakteristik der Eigenart des liturgisch-literarischen Schaffens dieses bedeutenden Volksliturgikers; seine Leitidee (das hl. Opfer als Mittelpunkt des christlichen Lebens), seine Mängel, die in Nebensächlichem in Erscheinung treten, seine Erfolge. [422]

*Katholisches Jahrbuch für das christliche Haus 1928—1929* hg. von Fr. Mefert und H. Fischer SVD (Steyl) will eine „Rundschau über kath. Leben und Schaffen in der Welt, insbesondere in unserer Heimat, über die wichtigeren kirchlichen Ereignisse des letzten Jahres auf religiösem, kirchenpolitischem, sozialem und kulturellem Gebiete sein“ und erfüllt diesen Zweck in guter, volkstümlicher Weise. Über die *Pflege der heiligen Liturgie* berichtet S. 79—82 Ambros. Stock OSB, der einen Überblick über die wissenschaftl. und praktische Literatur der letzten Jahre sowie über liturg. Tagungen gibt. — Die 3 höheren Weihen werden durch Bilder illustriert. Auch sonst reiche Illustration. O. C. [423]

**G. Ellard SJ**, *Blossoms of the Second Spring. The liturgical Movement in England* (Orate Fratres 2 [1928] 310—314). Nimmt Bezug auf einen Bericht D. Attwaters in ders. Zschr. (1 [1927] 343—345; vgl. Jb. 7 Nr. 652) und will dessen Urteil, daß man von einer eigentlichen liturg. Bewegung in England noch nicht reden könne, durch Einzelbeobachtungen nach der positiven Seite ergänzen: Die kath. Presse (*The Universe*, *The Tablet*) hat in letzter Zeit wiederholt ihre Spalten liturg. Artikeln (Einführungen u. a.) geöffnet. Eine liturgisch-monast. Monatsschrift wird von den Benediktinern von Caldey Island herausgegeben. Amerikan. lit. Zeitschriften und Veröffentlichungen sind eingeführt. Übersetzungen lit. Texte sind weitverbreitet; so die billigen Hefte der C. T. S. [Catholic Truth Society] (Karwoche) und drei engl. Meßbücher (Richaby, Fortescue, Cabrol). Verf. beobachtet in Westminster, daß Laien an Hand einer Ausgabe der *Day Hours* (hg. von den Benediktinerinnen von Stanbrook Abbey) dem Gottesdienst folgen. In mehreren Kirchen werden Sonntags Vesper und Komplet gesungen. Auf einem Musikfest in Dublin werden die besten Choralvorträge ausgezeichnet. [424]

**Hier. Kiene OSB**, *Kirchliches und Liturgisches aus Portugal* (Ben.-Monatsschr. 10 [1928] 245—247). Seitdem die drückende staatliche Bevormundung gefallen, kann sich das kirchliche Leben, das lange unter Armut der Kirchen und vielfacher Unfähigkeit des Klerus gelitten, neu erheben. Erwachen des religiösen Geistes bei der studierenden Jugend. Von großer Bedeutung war das im Dezember 1926 zu Lissabon gehaltene Plenarkonzil. Der erste liturg. Kongreß Portugals fand im Juni 1926 in Vila Real unter Vorsitz des Apostolischen Nuntius Msgr. Seb. Nicotra und unter Teilnahme mehrerer Bischöfe statt. Gründung einer liturg. Zeitschrift „Opus Dei, Revista liturgica Mensal“, die seit November 1926 erscheint und von Antonio Coelho OSB, Prior von Braga-Falperra, herausgegeben wird. [425]



A. S[challer], *Der zweite liturgische Kongreß in Portugal* (Bibel u. Lit. 3 [1928] 21—24). Bericht über die fortschreitenden lit. Bestrebungen in Portugal. Der Kongreß vom 26.—30. VI. 1928 zu Braga, dem Mittelpunkt der heute wieder erneuerten alt-bracarenischen Liturgie. Ein Kongreßhandbuch gibt einen Überblick über die großen liturg. Feiern sowie die wissenschaftl., aszet. und prakt. Vorträge. Anerkennung von seiten des Papstes und der Kurie. [426]

Hilde Fugel, *Andalusische Erinnerungen* (Natur und Kultur, Monatsschrift f. Naturwiss. u. ihre Grenzgebiete 25 [1928] 132—140). Beschreibt u. a. volksliturg. Gebräuche in Sevilla: Die „Semana Santa“; Männerprozessionen unter Mitführung der Statuen des kreuztragenden Christus und der „Jungfrau“. Die Hauptprozession in der Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag, begrüßt durch die „Saetas“-Sänger (Saetas = altandalusische Klagelieder). — Das Fest Maria Immaculata: Am Abend feierlicher Gottesdienst in der Kathedrale; 10 Knaben in Pagentracht führen vor dem Bilde der „Virgen santissima“ unter Gesang altandalusischer Marienlieder zu Instrumentalbegleitung einen Tanz auf. Bei den kirchl. Festen durchweg starke Verquickung von weltlichem und religiösem, geistigem und materiellem Leben. [427]

P. P[arsch], *Eine Osternachtfeier* (Bibel u. Liturgie 2 [1928] 261—262). Beschreibung der O., die der Chorherr Pius Parsch mit seiner Klosterneuburger Liturgiegemeinde in der Osternacht 1928 abhielt. Beginn nachts um 2 Uhr, Feuerweihe, Lucernarium, Exsultet, Prophetien (deutsch), Taufwasserweihe und Tauf-erneuerungsfeier, Osteralleluja, Ostermette (gesungen) mit einem nach der 2. Lesung eingefügten Osterspiel (3 Marien), Laudes, Choralamt (Messe vom Ostersonntag) mit eingefügter Homilie und Opfergang, anschließend (nach 7 Uhr) „Agape“. — Eine erstaunliche Leistung. [428]

A. Möhler, *Kar- und Ostertage in Beuron* (Mus. Sacra 58 [1928] 111—117, 149—153). Eingehender kritischer Bericht über die Feier der Kar- und Ostertage 1928 und den für Akademiker gehaltenen liturgischen Kursus (Vorträge von F. Böser und A. Manser OSB). Verliert sich etwas in die Schilderung und Kritik kleiner Vorkommnisse und Einzelheiten und läßt dahinter das Bild der großen Paschafeier zurücktreten. [429]

K., *Ostern im Kloster Neresheim* (Mus. Sacra 58 [1928] 153—154). Kurzer Bericht über die eindrucksvolle Tagung, die die Abtei N. für Mitglieder des kath. Akademikerverbandes in den Kar- und Ostertagen veranstaltet hatte. Die Vorträge hielt Albert Auer OSB. [430]

L. Dürr, *Von der liturgischen Tagung des Kath. Akademikerverbandes in Röbel* (Ermland. Ztg. vom 31. V. 1928). Bericht über die bedeutungsvolle und erfolgreiche Tagung der östlichen Gruppen des Verbandes, abgehalten in den Pfingsttagen 1928 in Röbel-Heiligenlinde (Ostpr.). Täglich missa recitata, abends deutsche Komplet. Drei große Vorträge von Joh. P. insk (Berlin) über das Wesen der liturg. Frömmigkeit, über die hl. Messe als *Mysterium redemptionis* und die Teilnahme an ihr. Vortrag des Erzpriesters Dr. Matern (Röbel) über das liturg. Sondergut der Diözese Ermland. — Kürzerer Bericht über dieselbe Tagung in der Beilage zur Köln. Volksztg. 1928 Nr. 462. [431]

S., *Bericht über die zweite volksliturgische Tagung in Klosterneuburg* (Bibel u. Lit. 2 [1927/8] 428—450, 3 [1928/9] 4—15). Ausführlicher Bericht über die „volksliturgische Tagung“, die Mitte August 1928 in Klosterneuburg b. Wien abgehalten wurde. Teilnehmer 30 Geistliche aus 20 deutschen Diözesen, über 100 auswärtige Laien, dazu die „liturgische Gemeinde“ von Klosterneuburg. Der Schwerpunkt der Tagung lag nicht auf Vorträgen, sondern auf lit. Feiern und praktischen Vorführungen; dennoch nehmen im Berichte die Inhaltsangaben der Referate bzw. ihre wörtliche Wiedergabe den weitesten Raum ein. Thema der Tagung: Die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie. — Am ersten Abend Begrüßung durch den Veranstalter, Prof. Dr. Pius Parsch, und den Generalabt Dr. J. Kluger. Einführung

in die Feier der griechisch-ruthenischen Meßliturgie, als in ein Ideal aktiver Volksteilnahme an der Liturgie. Am folgenden Morgen griechische Meßfeier, ausgeführt von den Geistlichen und dem Chor von St. Barbara-Wien I; die Anwesenden folgen und antworten singend in altslavischer Sprache, an Hand eines von Dr. M. Hornykewitsch herausgegebenen Handbüchleins der Chrysostomusliturgie. Die Kommunion fand unter beiden Gestalten statt. Am Nachmittag Referat von Prof. Parsch zum Thema der Tagung: Ausgehend von einer Kritik der heutigen Praxis der Meßfeier und einem Vergleich mit dem Idealzustand in der alten Kirche, zeichnet Ref. die geschichtliche Entwicklung zur individualistischen Frömmigkeit, geht sodann auf die „dogmatischen, liturgischen und rechtlichen Grundlagen“ einer aktiven Teilnahme des Volkes ein, steckt deren Grenzen ab (das Volk unter Führung des Mystagogen), hebt nachdrücklich ihren positiven Umfang hervor (das Volk Mitopferer mit dem Priester) und erwägt schließlich die Hilfsmittel und die Hindernisse einer Förderung der aktiven Teilnahme. (Als Haupthindernis wird die lateinische Sprache genannt; stark wird daher die Verwendung der Landessprache in der Liturgie selbst, in den das Volk unmittelbar angehenden Teilen, z. B. in der Vormesse, befürwortet. Die nachfolgende Aussprache des Klerus reduzierte diese Ausführungen, insofern sie eine vorläufige Verwendung der Landessprache, und zwar nur für das „Volksliturgische“, das vom „Klerusliturgischen“ geschieden wird, als angebracht bezeichnet, der dann nach besserem Verständnis der liturg. Texte und nach Erlernung des Kirchenlateins wieder lateinische Texte und gregorianische Melodien als Definitivum folgen sollen. Gute Übersetzungen sollen verbreitet und in ihnen soll möglichste Einheitlichkeit erstrebt werden.) — Dieses Referat und noch mehr das folgende greifen die Aufgabe von den österreichischen Verhältnissen aus an, wo jedwede Aktivität, selbst das Singen der Gläubigen beim Gottesdienst, noch mehr als in Deutschland einer Beschäftigung mit Privatandachten oder einem bloßen Zuhören gewichen ist. Was also dort in erster Linie wiedererweckt werden muß, ist gottesdienstliche Aktivität überhaupt. Mit Recht sieht man das Hauptmittel dieser Wiedererweckung im Anschluß an die Liturgie; denn sie stellt, recht verstanden, ein Ideal gottesdienstlicher Aktivität des Volkes dar. Nun ist aber die lateinische Liturgie in ihrer reinen Gestalt dem Volke, das überhaupt keine gemeinsame gottesdienstliche Tätigkeit kannte, erst recht fremd und fern; daher sucht man nach Zwischenstufen, auf denen die lit. Texte und Melodien in mehr oder weniger popularisierter Form dargeboten werden. Die Summe all dieser, für den gottesdienstlichen Gebrauch des Volkes neu- oder umgeschaffenen Texte und Melodien begreift man unter dem Namen „Volksliturgie“. Diese „Volksliturgie“ hat durch den Segen, den sie gestiftet, ihre praktische Berechtigung als Anregerin eines neuen Anschlusses an das Gebet der Kirche durchaus erwiesen. Wenn sie aber nun weitergehen und nicht nur Zwischenstufe zur kirchlichen Liturgie bleiben, sondern ihrerseits ein Anlaß zur Neugestaltung der kirchlichen Liturgie, ja eigentlicher Teil der Liturgie werden will, der als „Volksliturgie“ gleichberechtigt neben der „Klerusliturgie“ stehen soll (was die Ausführungen von Prof. Parsch andeuten), so können wir diesem Bestreben gegenüber nur starke Zurückhaltung äußern. Dafür ist weder die Zeit noch die bisherige „Volksliturgie“, die ja nicht nur Übertragung der lateinischen Texte ist, sondern weitgehend Eigenordnung und Eigentexte, wenn auch im Anschluß an die Liturgie, aufweist, genügend herangereift. Einstweilen wird das Ziel „Erziehung zur lateinischen kirchlichen Liturgie“ bleiben müssen. — Ähnliches gilt von dem zweiten Hauptreferat über den „Gesang als Faktor der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie“ (Chorherr Norb. Stenta). Er regt die Schaffung eines neuen gottesdienstlichen Volksgesanges an, um dadurch das Volk zur gottesdienstlichen gemeinsamen Aktion zu führen. Auch hier ist das Ideal die Liturgie, und das Ziel ist, wie Ref. gegen Schluß angibt, das Choralamt der Gemeinde. Als Zwischenstufe wird ein „volksliturgischer“ Gesang gefordert. Das

Erste soll sein eine Neubelebung des deutschen Kirchenliedes (das in Österreich vielerorts nahezu ganz verschwunden). Der Pfarrer soll die Lieder in der Schule einstudieren und für den Gottesdienst auswählen, indem die Liturgie für den Inhalt maßgebend sein soll. Das Zweite sind liturg. deutsche Texte, die auf bekannte volkstümliche oder einfache gregorianische Weisen gesungen werden sollen (die Wechselgesänge der Messe). Zugleich soll das Volk lernen, singend zu handeln, z. B. mit Gesang den Empfang der Kommunion zu begleiten. Dann soll zu einfachen gregorianischen Gesängen mit lateinischem Text und schließlich zum vollständigen Choralamt fortgeschritten werden. Ob dieses Ziel durch Einschaltung deutscher Kirchenlieder und liedmäßig komponierter Liturgietexte tatsächlich erreicht werden kann, möchten wir noch bezweifeln. U. E. ist hier nur eine unmittelbare, wenn auch vom Einfachen zum Schwierigen aufschreitende Einführung in die gregorianischen Melodien selbst angebracht. Aber, wie die Ausführungen des Ref. vermuten lassen, scheint das Choralamt eben doch nicht das eigentliche von ihm erstrebte Ziel zu sein. Wo nämlich der Ref. sich die Frage stellt, wie der neue volksliturgische Gesang beschaffen sein solle, gibt er eine Antwort, die weit über die oben bezeichnete Art des volksliturgischen Gesanges als Zwischenstufe zum Choralamt hinausweist: Ref. stellt drei große Perioden kirchlichen Gesanges als gleichberechtigt nebeneinander: Choral, deutsches Kirchenlied, Polyphonie. Von allen dreien soll, so will er, der neue volksliturgische Gesang lernen und übernehmen, um dem Menschen des 20. Jahrhunderts, der eine „Kombination von vielen Stilen“ sei [?], etwas zu bieten; es müsse nur alles „liturgisch eingestellt“ und erklärt werden. Dann fährt er fort: Der Mann, der „alle drei Sangesrichtungen glücklich proportioniert vereinigen wird“ [!], muß allerdings erst kommen; er wird das „Gesamtkunstwerk des liturgischen Volksgesanges unseres Jahrhunderts“ schaffen und der liturg. Erneuerung erst den „Schwung der lebenspendenden Seele“ geben. — Sollte es hier wirklich Meinung des Ref. sein, daß der bisherige liturgische Gesang, der gregorianische, ersetzt werden solle durch das neue „Gesamtkunstwerk“ der Volksliturgie, das er sich als ein Neben- und Ineinander von gregorianischen, volksliedmäßigen und polyphonen Elementen vorstellt? In der Zielsetzung würde dies eine Parallele zu den oben genannten Anregungen von Prof. Parsch sein, und in der Tat, soll einmal eine neue Volksliturgie geschaffen werden, so wäre auch deren neue, adäquate Vertonung notwendig. Aber das oben geäußerte Bedenken tritt hier gleichfalls hervor und wird verstärkt durch die Unzulänglichkeit des aufgestellten musikalischen Ideals, das ein Stilgemenge an die Stelle der Stileinheit des gregorianischen Gesanges setzen will, eine Musik, die auf „Wirkungen“ auf den modernen Menschen ausgeht, an die Stelle der alten Melodien mit ihrem reinen Gebetsausdruck, und das eine Kunst in sich duldet, die so fern allem liturg. Empfinden steht, wie vokale oder instrumentale Polyphonie, von deren schädlichen Wirkung es doch gerade befreien sollte. Ein liturgischer Gesang, auch als neuzeitlicher Volksgesang, auch mit deutschem Text, wird sich wesentlich am Choral als dem liturgischen Gesange κατ' ἑξοχὴν hilden müssen und ihn nicht nur als „Gralsmotiv“ [!] durchklingen lassen. — Leider sind die vom Ref. selbst und von Prof. V. Goller neukomponierten deutschen Gesänge für Offizium und Messe, die sich z. T. an volkstümliche, z. T. an einfache gregorianische Melodien anlehnen, bisher nicht veröffentlicht. Ref. gibt an, sie in eigener volksliturgischer Praxis (Korneuburg) erprobt zu haben. Die Vorführungen solcher Gesänge durch die beiden „Scholae“ von Korneuburg und Klosterneuburg fand großen Anklang; desgleichen eine von Prof. Goller komponierte pentatonische Messe für Kinder, die von Kindern des 1.—4. Schuljahres ausgeführt wurde. — Zusammenfassend können wir sagen, daß wir die Bestrebungen der mutvollen Vertreter neuschöpferischer Tätigkeit innerhalb der Liturgie an sich nicht für aussichtslos und unberechtigt halten. Wir müssen nur abwarten, daß ein immer engerer Anschluß an die bestehende Liturgie und ihren Geist eine Klärung und Vertiefung bringen und Entwürfe von mehr allgemeingültiger Art zeitigen werden. [432]



P. P[arsch], *Die aktive Teilnahme des Volkes an der Messe* (Bericht über die II. volksliturgische Tagung. Fortsetzung) (Bib. u. Lit. 3 [1928] 27—33) gibt den Inhalt des Referates an, das Parsch über obiges Thema nach dem Referat des Chorrherrs Stenta *Über den Gesang als Faktor der aktiven Teilnahme* usw. gehalten hat (s. Nr. 432). Besprechung erfolgt später. Einen kürzeren Bericht über die Klosterneuburger Tagung bietet „Der Seelsorger“ 5 [1928] 28 ff. [433]

*Mainzer Diözesansynode 5. bis 7. Januar 1926* (hg. vom Bisch. Generalvikariat Mainz 1926). Die Abschnitte IX—XI, die sich mit der Liturgie, der Kirchenmusik und der kirchl. Kunst befassen, konnten der Synode nicht mehr vorgelegt werden, wurden aber vom Bischof bestätigt und als Richtlinien vorgeschrieben. Der Abschnitt *Liturgie* S. 80—82 ermahnt zu würdiger und frommer Ausführung der Zeremonien und zum Studium ihrer Bedeutung und ihres Sinnes, zur Sorge für Schönheit und Reinlichkeit der Kirchen und Altargeräte usw., stellt die Neuordnung des sog. „Großen Gebetes“ in Aussicht, einer von Pfarrei zu Pfarrei weitergehenden und so immerwährenden Anbetung, die von den Gläubigen auch in nächtlichen Gebetsstunden zu Hause fortgesetzt werden möge. Sodann ermahnt er in Anerkennung der liturg. Bewegung, Andachten während der Messe, die die Aufmerksamkeit von der Opferhandlung ablenken, zu vermeiden und das Volk zur Teilnahme an den Gebeten des Priesters zu erziehen, darum auch die Kommunion in der Messe auszuteilen. Die Feier der Missa recitata unterliegt oberhirtlicher Genehmigung. — Auch in Abschnitt V (Seelsorge) wird auf S. 53 zu gebührend feierlicher und würdiger Gestaltung des Pfarrgottesdienstes ermahnt. [434]

*Officium, Elogium et Missa in festo S. Teresiae ■ Jesu Infante Virg.* (die 3 Oct.) (Acta S. Sedis 20 [1928] 147—153). [435]

*Officium, Missa et Elogium in festo B. Joannis Mar. Vianney Conf.* (die 9 Aug.) (ebda 154—156). [436]

*Officium, Missa et Elogium in festo S. Joannis Eudes Conf.* (die 19 Aug.) (ebda 234—236). [437]

*Officium festorum Pentecostes et SS. Corporis Christi eorumque Octavarum necnon festorum SS. Trinitatis et SSmi Cordis Jesu ex Breviario Romano pro majori recitantium commoditate digestum* (Regensburg 1928). Sehr bequeme Ausgabe des Verlags Pustet. Das Herz Jesu-Offizium ist noch das alte; beigegeben ist das betr. Officium für Südamerika und den Kapuzinerorden. [438]

*Horae Diurnae Breviarii Romani ex decreto SS. Concilii Tridentini restituti, S. Pii V P. M. jussu editi aliorumque Pontificum cura recogniti, Pii Papae X auctoritate reformati.* Editio tertia juxta typicam amplificata (Regensburg 1926). Auch diese Ausgabe ist sehr handlich. Das Königsfest Christi ist schon enthalten. [439]

## Erklärung.

Zu Prof. L. Eisenhofers Besprechung des 6. Bandes dieses Jahrbuchs in der Theol. Revue 27 (1928) Sp. 460—463 hat sich, soweit der Aufsatz von Prof. Dr. A. L. Mayer in Betracht kommt, dieser selbst in der Theol. Revue 28 (1929) Sp. 325 f. geäußert. Ich selbst habe gegenüber der seltsamen „Berichterstattung“ E.s an der gleichen Stelle wie Prof. Mayer die Leser der Theol. Revue bitten müssen, meine Arbeit selbst zu lesen, und möchte hier noch näher auf einige Punkte eingehen, wie es der Bedeutung der in Frage stehenden Lehre entspricht. E. zitiert aus meiner 6 Bogen umfassenden

Arbeit Jb. 6 S. 113 ff. nur einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze und öffnet durch seine beigelegten Bemerkungen erst recht dem Irrtum die Tür. Wenn er einmal dazu schreibt: „Dies könnte einer Mißdeutung unterliegen“, so ist das allerdings bei einem solchen Verfahren nur allzu leicht möglich. So scheint z. B., wenn man seiner Zitation folgt, meine Darlegung die Anamnese den Konsekrationsworten völlig gleichzustellen. Liest man aber den Kontext, so sieht man sofort, daß der Ausdruck von der Anamnese als einem „realen Gebet“ d. h. einem „Gebet, das eine Tatsache bezeichnet und bewirkt“, nur die heute beliebte Auffassung der Anamnese als eines rein subjektiven Gedenkens an Vergangenes ablehnen will; es wird ausdrücklich gesagt, sie sei ebenso real wie das Opfergebet (*offerimus*), das doch nicht zum Konsekrationstext gehört, aber eine reale Bedeutung hat, insofern als es auf etwas objektiv Geschehendes hinweist und diesem Ausdruck verleiht. Wenn E. mit manchen neueren Theologen im „Konsekrationsakt“ das reale Gedächtnis sieht, so „könnte das einer Mißdeutung unterliegen“. Denn der Konsekrationsakt ist der von Gott gewirkte Wandlungsakt der Elemente, der die Voraussetzung für das Gedächtnis und Opfer, aber keineswegs mit diesen identisch ist; sonst wäre ja die Messe eine Wandlung, aber kein Gedächtnisopfer. Versteht aber E. unter „Konsekrationsakt“ die Einsetzungsworte, so ist diese Bezeichnung sehr mißverständlich. Aber abgesehen davon: Die Kirche hat nie gestattet, daß nur die Einsetzungsworte gesprochen würden. (Vgl. auch Basil., *de Sp.* S. § 66.) E. zitiert dann als ungehörig: „Das Opfer geht aus dem Gedächtnis (Gedenken) hervor.“ Er schiebt ohne weiteres in meinen Text das Wort (*Gedenken*) ein, wodurch der Eindruck entsteht, als sähe ich in dem (subjektiven) Gedenken des Todes Christi das Opfer. Da aber Gedächtnis = Anamnese, wie der Aufsatz lang und breit darlegt, im objektiven, altchristlichen Sinne genommen wird, drückt der Satz die theologisch allein haltbare Lehre aus, daß das Meßopfer das „Gedächtnis“ = *sacramentum* des Kreuzesopfers ist, was ja das Thema meiner ganzen Arbeit war. E. dreht das um und sagt: „Das Primäre ist das Opfer, das Sekundäre das Gedächtnis.“ Damit aber wird neben das Kreuzesopfer ein neues Opfer gestellt, das Gedächtnis subjektiviert. — E. zitiert ferner: „Die Passion allein hätte uns nicht erlöst.“ Der von E. fortgelassene Zusammenhang ergibt auch hier die richtige Auffassung, für die ich in der Anm. auch noch auf die betr. Darlegung bei M. de la Taille SJ, *Mysterium fidei* 131 ff. verwies. Die von E. vorgebrachten Thomasstellen widersprechen dieser Wahrheit in keiner Weise, wie ich oben S. 145 ff. eingehender nachgewiesen habe. E. scheint dann meine These von der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch die Messe, wie sie dem Tridentinum entspricht, anzunehmen (die übrigens in dem von ihm hg. Thalhoferschen Hdb. der Liturgik mehrfach deutlich ausgesprochen wird); gleich darauf aber handelt es sich für ihn wieder nur um die Passion als „Gegenstand (!) des Gedenkens“. Ist jene richtig, so ist es durchaus berechtigt, ja notwendig, nach dem Vorbilde der Tradition und nach dem beständigen Sprachgebrauche der Kirche in den christlichen Mysterien eine ideale Erfüllung der analogen antiken Mysterienidee zu finden. Die Insinuation, als möchte ich, nachdem ich mich „einmal für die antike Mysterienidee erwärmt“ habe, „nur zu gerne ein geläutertes Abbild der alten Mysterien im neutestamentlichen Kult erkennen“, ist kein Argument in einer Frage, die nicht nach persönlichen Liebhabereien oder Abneigungen, sondern rein sachlich entschieden werden muß (vgl. auch, was E. selbst kurz vorher in derselben Besprechung sagt: „Ich (!) stehe solchen Versuchen . . . sehr skeptisch gegenüber“). Die „theologisch gegebenen Tatsachen“, an denen meine „Versuche scheitern“, gibt E. nicht an, sondern beruft sich auf einen Aufsatz P. Umbergs SJ, der nach E. in „sachlich scharfer Weise vom spekulativen Standpunkt aus“ die Mysteriengegenwart ablehnt. Wie wenig sachlich aber diese seltsame „Spekulation“ ist, glaube ich oben S. 145 ff. genugsam gezeigt zu haben. Für alles weitere verweise ich auf diese Arbeit.

Der Klarheit wegen noch ein kurzes Wort zu einer andern Bemerkung E.s. Er verlangt eine deutlichere Aussprache des Gedankens, daß die urchristlichen Propheten, um die Liturgie halten zu können, „mit priesterlicher oder bischöflicher Weihe ausgestattet“ gewesen seien, „um mit dem katholischen Dogma im Einklang zu bleiben“. Gewiß besagt das Dogma, daß der Herr den Aposteln und den Bischöfen und Priestern als deren Nachfolgern die Vollmacht gegeben habe, die Eucharistie zu feiern. Aber das Dogma will doch gewiß nicht Tatsachen des Urchristentums, die von der Schrift selbst bezeugt werden, leugnen. Wollte man nach den unrichtig und kleinlich aufgefaßten tridentinischen Definitionen die Geschichte des Urchristentums revidieren, so müßte man Stellen wie I Kor. 12, 28 oder Eph. 4, 11 aus der Schrift austreichen, „um mit dem katholischen Dogma in Einklang zu bleiben“. Aber ebensowenig wie diese Texte will das Dogma Nachrichten wie Apg. 13, 1 ff. oder Didache 10, 7 und 13, 3, ferner 15, 1 aufheben. Das katholische Dogma ist viel zu groß, als daß es dazu ausgenützt werden könnte, die Schwächen wissenschaftlicher Argumentation zu verhüllen.

O. C.

[Vgl. dazu „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, Bd. 9, S. 1—19.]

---



## Autorenverzeichnis.

Achelis 216  
Adam 12  
Aich 140. 353  
Albrecht 422  
Allardyce Nicoll 391  
Allgeier 89  
Allo 122  
Alphandéry 313  
Alt 180  
Amelli 363  
Amiable 62 f.  
Anderson 280  
Andrieu 34. 58  
Andrieux 402  
Aschbach 121  
Atchley 268  
Attwater 424  
Audollent 196

Babler 314  
Bäck 181  
Baeumler 52  
Baltin 345  
Bannwart 41  
Barry 326  
Bary, de 192  
Batiffol 86  
Bauer, G. L. 96 f.  
Bauer, K. 398  
Bauer, W. 204 b  
Bauerreiß 282  
Bäumer 111  
Beauduin 21  
Beer 49  
Beitz 376  
Bendinelli 216  
Benešević 205  
Benrath 294  
Benz 260  
Benzinger 167  
Berg 21  
Bergmann 184  
Berlière 107  
Bernadot 68  
Bertaux 287

Bertholet 51. 159  
Bertrand 328  
Beyer 214  
Bezold 119 a  
Bierbaum 43  
Bihel 193  
Bihlmeyer 36  
Bilkins 370  
Billerbeck 183  
Billot 60  
Bishop 317  
Billuart 60  
Bissing 142  
Böckeler 334  
Boediker 55  
Böhl 150  
Boiteux 236  
Boix 405  
Boll 119 a  
Bomm 37  
Bonnet 375  
Bork 392  
Böser 429  
Boudriot 123  
Boullaye de la Pinard 119.  
122  
Braun 98. 121  
Bréhier 226  
Brightman 85  
Brinktrine 189  
Browe 314 f.  
Bruning, v. 30 f.  
Brunner 52  
Buennner 79  
Bühler 341  
Buonaiuti 203  
Busch 30 f.  
Busquets 103  
Butler 32  
  
Cabrol 192  
Callewaert 2. 90  
Capua, di 208  
Carey Mackinney 383  
Carlé 416

Carou, le 322  
Carreras i Candi 352  
Casel 11. 46. 131. 210  
Caspar 320  
Castañeda 414  
Castillo, del 234. 379 f.  
Cecchelli 216  
Cerfaux 197  
Chevalier 100. 367  
Cimetier 60  
Clemen 124 b  
Coelho 425  
Cohen 389  
Considine 17  
Cotarelo 304  
Couturier 401  
Cram 383  
Croegaert 101

Dahl 302  
David-Windstoßer 335  
Dawson 144  
Dearner 70  
Deißmann 165  
Deimel 153 f. 156  
Deischl 120  
Delaporte 382  
Delehay 196 f.  
Delisle 281  
Delitzsch 150  
Dempff 52  
Denzinger 41  
Déonna 132  
Dhorme 168  
Dietrich 113  
Doering 96  
Dold 279  
Dölger 197  
Donini 216  
Dougall 94  
Doyé 50  
Drews 160  
Driesch 52  
Drinkwelder 19  
Duchesne 192

Duhr 406  
 Dümmler 360  
 Dürr 146. 163 f. 166. 431  
 Dussand 133

Ebeling 150  
 Eberharter 170  
 Ebner 285  
 Ehrismann 120  
 Ehrle 274  
 Eichengrün 331  
 Eichmann 321  
 Eisen 226  
 Eisenhofer 309. 367  
 Ellard 424  
 Enlart 383  
 Eppelsheimer 261  
 Erman 141  
 Ernst 402  
 Eschweiler 258  
 Essen, van 127

Faber 51  
 Faller 267  
 Felder 354  
 Felten 186  
 Fendt 160  
 Ferreira 325  
 Ferreres 58  
 Fiderer 114  
 Finsterwalder 262  
 Fischer, H. 272  
 Fischer, H., SVD 423  
 Flinders Petrie 209  
 Focke 52  
 Fonseca 91. 165  
 Franz 120  
 Frere 80  
 Friedrich 160 a—162  
 Friend 281  
 Frjdap 124  
 Frost 293  
 Fugel 427  
 Funk 264  
 Furlani 157

Gagé 221  
 Galdos 301  
 Galling 180  
 Gasquet 87  
 Gatterer 56  
 Gebler 72  
 Gerkan, von 204 a

Gheyn, van den 95  
 Giesen 69  
 Gili Pol 413  
 Gilson 362  
 Giovenale 222  
 Glaue 305 a  
 Gonet 60  
 Gorce 105  
 Gougau 108  
 Goyena 305  
 Grazioli 420  
 Grégoire 206  
 Greßmann 150  
 Grimmelt 327  
 Grisar 329  
 Grossi Gondi 196  
 Grundel 40  
 Grüneisen 82  
 Guardini 9. 69  
 Gudiol 104. 374. 377  
 Gümbel 397  
 Gundel 119 a  
 Gunkel 51. 175  
 Gustavs 160 a f.

Habicht 294  
 Hach 294  
 Hanssens 2. 57  
 Hanser 117  
 Harper 148  
 Hartig, M. 341  
 Hartig, O. 384  
 Hauck 367  
 Haupt 24  
 Hauréau 362  
 Heiler 421  
 Heimsoeth 52  
 Heinemann 384  
 Heldmann 278  
 Hendrix 195  
 Herbst 300  
 Hérís, v. 64  
 Herold 400  
 Herrmann 141  
 Herwegen 23. 334  
 Hey 369  
 Hillebrand 83  
 Hilpisch 106  
 Hoffmann 69  
 Hofmeister 116 f.  
 Hollander 30  
 Hondius 128  
 Hope 223

Houvet 382  
 Howald 52  
 Hugon 78  
 Huhn 212  
 Hülsen 222  
 Ingholt 133  
 Jablonski 406. 409  
 Jaggar 85  
 Jannotta 60  
 Jeremias 399  
 Josi 198  
 Jungmann 5  
 Junker 122. 145. 152. 173 f.  
 Just 412

Kaiser 404  
 Kalsbach 197  
 Kanthers 266  
 Karglowski 361  
 Karlinger 381  
 Karrer 39  
 Kees 142  
 Keil 217  
 Kellner 351  
 Kern 126  
 Kiene 425  
 Kirsch 23. 204. 215. 217  
 Klapper 388  
 Klausner 180. 197 f. 200 f.  
 Kleinschmidt 347 f. 350.  
 371  
 Klug 54  
 Knor 337  
 Koch 24. 214  
 Kochs 394  
 Kohl-Watzinger 180  
 Kralik 259  
 Kraus 369  
 Krebs 11  
 Krüger 95  
 Künstle 367  
 Kuntze 52

Lacombe 333  
 Ladrero 134  
 Lampen 265. 285. 289.  
 338—340  
 Lang 335  
 Lanoë-Villène 48  
 Lantier 227  
 Lart 119 b

Lauterbach 184  
 Leclercq 47  
 Le Fort, v. 27 f.  
 Lehmann 269 f. 366  
 Leidinger 290  
 Lepin 60. 62  
 Leroquais 281. 294. 296 f.  
 Leser 22  
 Lessius 60  
 Liebaert 274  
 Lietzmann 204 a  
 Lindworsky 122  
 Litt 52  
 Lohmeyer 177. 191  
 Löhr 168—170  
 Lortzing 74  
 Lutterotti, v. 364  
 Lux 259

Macalister 229  
 Mair 357  
 Mallon 143  
 Manser 429  
 Martin, v. 261  
 Martin-Civat 81  
 Marucchi 216  
 Masden 395  
 Masseron 84  
 Matern 431  
 Mayer, A. L. 294. 396  
 McLachlan 110  
 Meffert 423  
 Mehl 336  
 Meißner 147  
 Mennessier 66  
 Mercator 343  
 Mertens 83  
 Metzger, F. 355  
 Metzger, K. 355  
 Metzler 414 a  
 Meyer 160  
 Michels 212  
 Mohlberg 277. 311  
 Mohler 342  
 Möhler, A. 429  
 Möhler, Joh. Ad. 10 f.  
 Moille 79  
 Moreau, de 98  
 Morin 1. 267  
 Mosure 64 f.  
 Mowinckel 146  
 Müller 138  
 Murawski 18

Narr 73  
 Neuß 26  
 Nicoll 391  
 Nikolsky 171  
 Nilsson 125  
 Norden 207  
 Nötscher 149. 152. 158. 168

Oesterley 173  
 Oldenbourg 294. 350  
 Oliger 109  
 Ollard 32  
 Orfali 180

Pachinger 120  
 Panfoeder 14  
 Panhoelzl 115  
 Parsch 71. 428. 433  
 Paulus 152  
 Peacock 100  
 Peterson 13. 187. 189  
 Pfleger 344  
 Pfister 121. 135  
 Pieper 141  
 Pinsk 6. 431  
 Platen-Hallermund 328  
 Platz 419  
 Plus 15  
 Podevijn 358  
 Poinssot 227  
 Porter 287. 383  
 Poschmann 316  
 Preisigke 209  
 Preuschen 95  
 Prims 319  
 Probst 267  
 Promnitz 354  
 Pujol i Tubau 356  
 Przywara 52  
 Puig i Cadafalch 372  
 Puniet, de 53

Quasten 130  
 Quentin 297. 333

Radermacher 387  
 Rado 330  
 Ravanat 75 f. 82. 99. 100.  
 317  
 Reinhold 4  
 Renner 351  
 Rheinfelder 359. 369  
 Ritter 25

Rojo 88  
 Romero 224  
 Rothacker 52  
 Ruch 122  
 Rudwin 390  
 Rust 137  
 Ruud 368

Sabbe 332  
 Sackur 332  
 Sadow 205  
 Salmon 310  
 Santamaria 283  
 Santi, de 329  
 Schaller 426  
 Scheidl 139  
 Scheil 151  
 Scherer 418  
 Schiller 67 a  
 Schlecht 350  
 Schmaus 369  
 Schmid 96  
 Schmidt, A. 299  
 Schmidt, H. 176  
 Schmidt, W. 122  
 Schneider, A. M. 199 f. 202  
 Schneider, F. 112  
 Schneider, Fr. 45  
 Schoenbach 392  
 Schorlemmer 36 f. 44  
 Schosser 309  
 Schott 147  
 Schrijnen 188  
 Schrörs 417  
 Schröter 52  
 Schnütgen 417  
 Schüller 410 f.  
 Schultze 220  
 Schuppe 121  
 Schuster 59  
 Schwarz 15  
 Schweitzer 402  
 Séguier, de 67  
 Seidlmayer 263  
 Seifert 52  
 Sethe 141  
 Sheppard 118  
 Silva-Tarouca 277  
 Skutella 46  
 Snell 298  
 Snieders 357  
 Söderblom 119  
 Soriano 323



- |                             |                    |                          |
|-----------------------------|--------------------|--------------------------|
| Spallanzani 211             | Umberg 3 f. 7      | Welch 172                |
| Spiegel, v. 29              | Unger 148          | Wellhausen 167           |
| Stapper 367                 | Uranga 134         | Wendel 168               |
| Stenta 77. 432              |                    | Weyl 52                  |
| Stephan 51                  | Vaccari, A. 129    | Weyman 365               |
| Stock 423                   | Vaccari, G. 89     | Whitehill 287            |
| Stockums 402                | Valetti 2          | Wikenhauser 185          |
| Stolz-Schmalz 212           | Verrièle 60        | Wilbrand 212             |
| Strack 183                  | Verwilst 318       | Wilhelm 393              |
| Strecker 360. 367           | Vierneisel 10      | Wilmart 291 f. 296. 307. |
| Stübe 119                   | Villada 225        | 346. 349. 360            |
| Stuhlfauth 197              | Villiers 120       | Wilms 408                |
| Stummer 151                 | Viteau 194         | Wilpert 216. 218 f. 226  |
| Styger 23. 197. 213. 215    | Vitet 383          | Winkler 150              |
| Sulzberger 230              | Vives 231—3        | Wintersig 11. 42         |
| Swaby 61                    | Vogel 35           | Wobbermin 85             |
|                             | Volk 111. 288. 403 | Wolf 261                 |
|                             | Volradi 270        | Wolff 52                 |
|                             | Vonier 64—6. 67 a  | Worringer 237            |
| Taille, de la 53. 61—63. 66 |                    |                          |
| Teudt 124 f.                | Wagner, J. 410     | Young 388                |
| Thauren 20                  | Wagner, P. 324     |                          |
| Thiel 415                   | Walk 122 a         | Zalan, v. 33. 286        |
| Thoma 341                   | Walter 291         | Zarb 178 f.              |
| Thureau-Dangin 150. 157     | Walther 136        | Zimmermann 95            |
| Thurston 70                 | Walz 354. 407      | Zimmern 160              |
| Tobien, v. 30 f.            | Walzel 141. 147    | Zorell 209               |
| Tolhurst 110                | Weber 312          | Zscharnack 51            |
| Torres Balbás 373           | Weege 127          |                          |
| Trens 102. 228              | Wegener 276        |                          |
| Tyrell-Green 223            |                    |                          |
| Tyson 273                   |                    |                          |

S. 368 sind in der Numerierung der Berichte die Ziffern 238—257 ausgefallen. Der Irrtum wurde belassen, weil das Auffinden der Nummern dadurch nicht behindert wird.

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

A20522.2



D-8010  
5-40  
CC







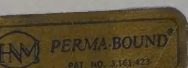
BV  
170  
J3  
1973  
v. 8

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**



PRINTED IN U.S.A.

23-262-002



A20522-2

